bagoas

estudos gays ⋆ gênero e sexualidades

18

V. 12, n. 18
Jan./jun. 2018

Proposta Editorial

Publicação semestral de estudos teóricos, pesquisas empíricas, ensaios e resenhas sobre as temáticas de gênero e sexualidade, com destaque para os estudos gays, lésbicos e *queer* sobre homossexualidades, lesbianidades, transexualidades. A revista publica igualmente trabalhos de teoria social, direitos humanos, cultura e política que dialoguem com a temática central.

A revista tem registo no Sociological Abstracts

Catalogação da Publicação na Fonte. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial Especializada do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Bagoas: revista de estudos gays / Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. - V. 1, n. 1 jul./dez. 2007)- . - Natal: EDUFRN, 2007- .
v. ; 23 cm.
Semestral.
Início: jul./dez. 2007.
Editor: Alipio DeSousa Filho.
Descrição baseada em: v. 1, n.1, jul./dez.
2007. ISSN 1982-0518
1. Ciências Humanas e Sociais - Periódico. 2. Sexualidades - Periódico. 3. Ética sexual - Periódico. 4. Ética moral - Periódico. 5. Homossexualidades - Periódico. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. II. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. III. Título.

RN/BSE-CCHLA CDU 168.522:3(05)

ALIPIO DE SOUSA FILHO
EDITOR

V. 12, n. 18
Jan./jun. 2018

Entrevista

EDITORIAL

Homofobia dissimulada

A Bagoas publica sua 18ª edição e, com ela, a novidade de uma seção de entrevistas. Nesta edição, publicamos a nossa primeira entrevista e pretendemos, com a colaboração de leitores, membros dos conselhos editorial e consultivo, pareceristas e demais interessados, receber propostas de entrevistas que sejam de interesse e que estejam no escopo editorial da revista. Entrevistas são sempre possibilidades de resgatar memórias, narrar a história, reviver trajetórias e, igualmente, tornar possível o registro de informações guardadas com aqueles/as que diretamente tomaram parte nos fatos, colhendo suas impressões, visões, testemunhos. Para especialmente os assuntos da causa LGBT, como de outros grupos politicamente minoritários, torna-se muito importante que sejam documentados testemunhos, falas, dados, análises. Emsociedades nas quais ainda impera fortemente a homofobia, é mais que forçoso guardar o olhar e os testemunhos daqueles/as que tomam parte nas iniciativas e lutas de resistência e enfrentamento ao preconceito e à discriminação. Que essas resistências e lutas sejam no plano diretamente político, nos movimentos sociais, ou por meio da atividade intelectual, como são os muitos exemplos no mundo acadêmico e universitário no Brasil e em muitos outros países.

O próprio fato de existir uma homofobia dissimulada, atuante em nossas sociedades, exige que, cada vez mais, sejamos capazes de enxergar suas astúcias e denunciá-la por todos os meios. Gays, lésbicas e trans têm muito o que contar quando se trata da prática homofóbica dissimulada, mas profundamente cruel como forma de negação de reconhecimento social, pois forma encobridora de perseguições, intrigas, mentiras, injúrias, difamações, poucas vezes ao alcance de ser percebida por aqueles que, não sendo gays, lésbicas ou trans, enxergam o mundo e as

relações sociais a partir do lugar das legitimações nas quais se encontram nas distribuições de status e reconhecimento desigualmente instituídos nas nossas sociedades.

Hoje, muito provavelmente, cresceu o número de pessoas que, em uma ou outra ocasião, depara-se com o termo homofobia em leituras, programas de TV, conversações etc. Mas, muito certamente, poucas sabem o que a homofobia resulta ser no cotidiano de gays, lésbicas e trans. Em geral, o entendimento que se tem do assunto é que a homofobia é alguma atitude de hostilidade contra indivíduos LGBT em formas quase sempre agressivas. De fato, as formas escancaradas e violentas da homofobia existem e fazem muitas vítimas, chegando até mesmo ao assassinato, como demonstram dados de diversas partes. Mas outras formas da homofobia existem que, aparentemente não violentas, igualmente buscam arruinar gays, lésbicas e trans.

Uma homofobia dissimulada, insidiosa, que é praticada cotidianamente nas instituições sociais, tem também seu potencial de produzir danos psíquicos, morais e sociais e, por isso, deve ser denunciada como sendo o funcionamentode um sórdido teatro de tentativas veladas de assassinatos emocionais, psicológicos e simbólicos de gays, lésbicas e trans. Escondendo-se no anonimato torpe dos ardis, intrigas, ultrajes, injúrias, difamações, psiquiatrizações das condutas, produção de representações estigmatizantes e mentirosas, a homofobia dissimulada é acionada nas ações que, da família aos lugares de trabalho, passando pelas escolas, igrejas, partidos políticos, universidades, ocorrem diariamente pelas atitudes de indivíduos diversos. Alguns que até se passam por não homofóbicos.

Não há dúvida, a homofobia está instalada nas nossas sociedades como resultado do fato mesmo da institucionalização da heterossexualidade como sendo a "forma normal" da sexualidade humana, por presumida como sua "forma natural". Uma percepção da sexualidade ela

própria construída socialmente e historicamente imposta, e ideologicamente legitimada pela permanente heterossexualização da vida social, pela heterossexualização à outrance da esfera pública. E o que fez que a heterossexualidade fosse consagrada como normalidade e, simultaneamente, a homossexualidade e a transexualidade fossem estigmatizadas como "anormalidades". Nisso, não há qualquer privilégio dado pela natureza, mas pela história. Nesse assunto, como em outros, estamos diante de fatos da história, das construções sociais e convenções institucionalizadas nas nossas sociedades, não sendo a heterossexualidade, a homossexualidade ou a transexualidade realidades biológicas ou psíquicas inatas, mas construções e percepções dos corpos e seus prazeres, em cada cultura, sociedade e épocas históricas representados deste ou daquele modo, negativamente ou positivamente, com mais ou menos aceitação. Sem a história de sua institucionalização vitoriosa, a heterossexualidadenão gozaria da legitimidade que conhecemos hoje. Aqui, vale lembrar as lições de Nietzsche, em Genealogia da moral: "*o início de tudo grande na terra foi largamente banhado em sangue [...] sangue e tortura*". Ou, como diz também: "*Quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanto consciência transtornada, quanto "deus" sacrificado? Para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário*". A homofobia é filha direta da ideologia da heterossexualidade como a forma natural e única da sexualidade humana, o que se transformou na heterossexualidade como norma. E o que se converteu na ideologia da "heterossexualidade compulsória" ou "obrigatória" – tal como denunciaram Adrienne Rich e Judith Butler.

Ostermosmudam, as "teorias" variam, "especialistas" apresentam suas teses, alguns até bem-intencionados, mas a exclusividade das explicações sobre aquilo que não é a heterossexualidade termina em falas que não servem senão para enquadrar a homossexualidade a transexualidade como "realidades a esclarecer" (ideologia da psicogênese ou da causa biológica), que, de outro modo entendidas,

nada mais seriam que escolhas subjetivas, singularidades, desejos, os corpos e seus prazeres, o erótico em suas modalidades e desempenhos. Mas o que tem permanecido, no próprio âmbito das boas intenções científicas ou políticas, são "explicações" que vão dos conceitos ideologicamente capturados (entre os quais, como já pude em outras ocasiões argumentar, os de "orientação sexual", "homoafetividade" etc.) a diagnósticos patologizantes.

Algo corriqueiro, na homofobia dissimulada, homofóbicos inventam contra gays, lésbicas e trans todo tipo de "fatos", "casos", "episódios", construindo narrativas de depreciação moral e invalidação de modo a fazer das homossexualidades ou das transexualidades fatores de "desestabilidade emocional" ou "incapacitação" para atividades diversas, o que mais não é que a manutenção da homossexualidade e da transexualidade no diagnóstico de "transtornos de personalidade" que, indo do sexual ao psíquico, tornariam os indivíduos homossexuais e trans os sempiternos "inadaptados sociais", incapazes de relações sociais adequadas, inapropriados para assumir funções públicas, de direção, orientação, governo. Não é por outra razão que, em diversos países, utiliza-se de "denunciar" a homossexualidade de políticos como forma de rebaixá-los em seus propósitos eleitorais ou de representação ou gestão político-pública; o que mais não é que apresentar a homossexualidade como um atributo negativo, visto como algo que se deve recusar em personalidades públicas.

A homofobia dissimulada, pretendendo-se invisível, ainda que reconhecível por um olhar mais atento às suas investidas insidiosas, busca arrastar gays, lésbicas e trans para a *ideologia do armário* ou para a *ideologia da subordinação*: isto é, ou o esconderijo, o silêncio, a invisibilização, a máscara, ou gays, lésbicas e trans nunca altivos, empoderados, destemidos, autônomos, mas sempre a pedirem permissão para existir, desculpas pelo seu saber e poder, de quem se exige sempre "simpatia", "cordialidade", "amizade", "graça", "diversão".

Não raramente, nas instituições, os LGBT cogitados como "amigos/as", "maravilhosos/as", "queridos/as" são aqueles/as que se deixam dominar pelos próprios estigmas de sua sujeição. Numa espécie de "servidão voluntária" (denunciada, desde o século XIV, por Étienne de laBoétie como a cumplicidade do dominado com sua própria dominação), muitos gays, lésbicas e trans, ao que parece, buscando algum tipo de amparo, aceitam a condição de sua subordinação, mesmo ao preço de sua subjugação a estereótipos, estigmas, por não vislumbrarem suas próprias potências, e, com ou sem a consciência de fazê-lo, "aliando-se" a seus próprios algozes. Suprema alienação! Trágica escolha!

Que a Bagoas, seus autores, seus artigos, entrevistas, sirvam de inspiração a gays, lésbicas e trans do Brasil e de outras partes a não se submeterem à ideologia do armário e nem à ideologia da subordinação!

Alipio DeSousa Filho,
Editor

A sociology of queer implications?

Methodological *inquietudes* and ethical involvements in the study of non-normative sexualities

Uma sociologia das implicações queer?

Inquietudes metodológicas e envolvimentos éticos no estudo das sexualidades não normativas

Cirus Rinaldi

Senior Lecturer of Sociology of Law,
Deviance and Social change,
Department of «Culture e Società», University of Palermo
cirus.rinaldi@unipa.it.

Abstract

The article represents an epistemological and methodological enquiry on the use of qualitative research methods, and specifically ethnographical practice, in the study of non-normative sexualities. It will take mainly into account a series of ethnographic observations of an ongoing research project on male sex work in southern Italy.

Keywords: Auto-ethnography; reflexivity; male sex work; homosexuality

Resumo

O artigo representa uma investigação epistemológica e metodológica sobre o uso de métodos de pesquisa qualitativa, e especificamente a prática etnográfica, no estudo das sexualidades não normativas. Levará em conta principalmente uma série de observações etnográficas de um projeto de pesquisa em andamento sobre o trabalho sexual masculino no sul da Itália.

Palavras-chave: Auto-etnografia; reflexividade; trabalho sexual masculino; homossexualidade

Introduction

The aim of this chapter is to present a series of epistemological and methodological reflections on the use of qualitative research methods, and specifically ethnographical practice, in the study of non-normative sexualities. These reflections are divided into two main sections: a) the first will look at the main destabilizing factors in queer methodological reflections, while c) the second will focus on an analysis of the role, the body and the emotions of the researcher in the reflexive research process and in encounters with the other, as well as looking at the progression of self-narration in so-called autobiographical techniques, and at the consequent methodological and ethical implications, which are particularly evident in the study of non-normative genders and sexualities. This last section and the final reflections will look specifically at the analysis of contexts, processes and modes of sociological production which form the basis for a series of ethnographic observations of an ongoing research project which I'm working on in Naples and Palermo, Italy, on male sex work, involving native subjects and immigrants.

Queer concerns: the researcher and (self) reflexive implications.

Sociological analysis has neglected the subject of "sexualities" "desires" and pleasure, of Eros and bodies, rendering it marginal and subordinate to the dominant orientations and themes in *standard* research. It is impossible to consider here the various political and cultural impediments, therefore I will simply refer you to Rinaldi (2013b). As a result, sometimes paradoxically, there is a tendency to study sexualities as taboos, to render them "exotic", and to focus research on all the phenomena which are different from "normal" sexual practices and the expectations of society, reproducing theories limited by sometimes sexist choices and, among the most worrying aspects, absorbing the

aporia regarding forming theories on a subject which is only studied if it is "deviant"(Rinaldi, 2008). At the beginning of the nineties a series of studies heavily influenced by French post-structuralism, deconstruction and Jungian psychoanalysis, especially in literary and social criticism, assumed a radical constructivist position with primarily cultural and political effects (Butler, 1990; de Lauretis, 1991; Fuss, 1991; Sedgwick, 1990; Warner, 1993). Though movements developing theory and politics did exist, most of the new theoretical stances brought together under the term *Queer theory* (Stein and Plummer, 1994, p. 181). The concept of *queer* indicates the "strange", the "bizarre", the "irregular", the "inauthentic" and from a pragmatic point of view implies an "aggressive reappropriation" by the subjects who have been stigmatized by it, because they rename themselves, introducing difference and actually expanding the discourse of differences. Queer theory involves analysis of all those dimensions of gender, sex and sexuality which can't be investigated within the margins of the category of "normality" and which lie, in fact, beyond social typicalities, casting doubt on them because of their conflicting, contradictory, indefinite nature; in summary all of those states of desire which *exceed* our capacity to name them (Edelman, 1995, p. 345; my italics, author's note). But how is it possible to imagine a fruitful dialogue between sociology, methodology and queer theory? What are the characteristics of ethnography inspired by queer theory? Put very simply, Plummer notes, there is not much that can really be "considered as new or surprising", other than the underlined interest of social research in reflexivity (Plummer, 2005,p. 369) and a deep reconsideration of categorical orthodoxy. Greater qualitative awareness enables the experiences of the subjects to be emphasized, they are no longer considered merely as objects of research but as *co-researchers* able to define, and therefore to highlight, the position of the researcher, who looms over like a disembodied, general, abstract, unemotional, asexual institutional entity. Gender-sensitive research, symbolic interactionism

and the interaction between qualitative methods, biographical, ethnographic and autoethnographic approaches (Ellis and Bochner, 2000; Adams and Holman Jones, 2008), along with humanistic critical projects (Plummer, 2001), are the most plausible ways, within a rigorous agenda, to use empathetic, reevaluation research strategies, to interpret, through a vision "from within", the actions of subjects in their ability to behave in a meaningful way, able to consider their actions, which become meaningful units of analysis, always bound to the observations and the reflections of the researcher.

But how does queer theory enable a different research procedure to be considered? Queer theory introduces, though in the context of contradiction and discontinuity, severe criticism of dominant models of scientific research both in terms of their research practices and the research policieswhich they use. From the point of view of the political practices of scientific text and methodology, it can be considered that queer theory: a) enables the experience of the non-normative subjectivities to be understood in their social worlds and through their "categories"; b) questions scientific knowledge and its methods, which aim to identify and reproduce normal and *normative* bodies, genders and sexualities; c) uses a new vocabulary through which non – normative sexualities can express themselves; d) demands change in the relationship between researchers and the object/subject of research.The experiential components are fostered and cannot be disregarded and, therefore, there is a significant element of *co-involvement* between the researcher and the object/subject of research, as repeatedly underlined by reflexive sociology and summarized in the methodology of symbolic interactionism and other constructivist approaches (Mead, 1934; Blumer, 1969). Queer social research calls into question the traditional dimensions of objectivity and the separation of the experiential role of the researcher: the researcher's personal characteristics assume particular relevance precisely because they influence the whole process

of knowledge development. All social actors (researchers included) have sexual, gendered and embodied experiences of the social world which cannot be concealed by their supposed neutrality in observing in a research process, even in its more orthodox versions, without undervaluing the role of both the research and the other subjects of the research. A neutral and detached presentation of their data and analysis usually has the following effects: a) it keeps the reader in the dark in terms of what happens in the places and relationships which it is not possible to access; b) it does not benefit in any way the subjects of the research, as it does not involves them and does not create an egalitarian relationship with them; c) it does not measure itself against the criterion of the "functioning" of the theory ("does it fit the data and subjects' experiences?" is a main concern of pragmatist perspective and research; see Glaser and Strauss, 1967).

The detachment idealized by the researcher and sociological research which has perhaps never been neutral (and is in fact a badly practiced orthodoxy, in some cases even a myth!) oblige the social and personal characteristics of the researcher to be hidden, and the interaction between researchers and subject is almost never reported or analyzed. Queer theory, on the other hand, suggests immersing oneself and collecting data where there are non-normative subjects, in some cases in marginalized areas, but this process of involvement is of the utmost importance for the researcher's training, because it subverts and calls into question his beliefs (Schutz, 1967).

The sociological analysis of non-normative sexual configurations poses intellectual and epistemological challenges which encourage methodology to be seen not only as astandardized setbut rather as forms of activity, of reflection and reflexivity, which coincide with the *practice* of this very sociological research. As the historian H.I. Marrou claims, «the rigor of a scientific discipline requires from its scholars a certain *methodological inquietude*, a continuousurge to

explore the mechanism of their progress, and finally a commitment to rethinking the problems resulting from the 'theory of knowledge' which that progress implies» (Marrou, 1962). The researcheraims fitfully to seek protection in methodologies made of formulas and schemata to protect themselves from any self-reflexive analysis of their role, as anembodied subject, in the choices of their object/subject. It is worth going back to the origins of the discipline and recalling Weber's lesson which states that«[…] essentially true methodology can only bring us reflective understanding of the means which have demonstrated their value in practice by raising them to the level of explicit consciousness» (Weber, 1949: 115). Weber's reflections take us back to the centrality of the subject as an acquaintance andconstructor of meanings who necessarily must reflect on the methodology as a practice applied each time according to cognitive objectives, a subject who is "involved" in a web of meanings which he himself helps to weave (Geertz, 1973), to perceive, to feel, to caress, to smell in his everyday life. The researcher is subject(ed), both in cognitive and physical terms, to the various demands of the reality which surrounds him (Schutz, 1967, 22).An interpretative and embodied analysis, as noted, urges reflection on the construction of social contexts in sociological research and the personal context of researchers, calling for analysis of the assumptions resulting from these contexts and the ways in which these assumptions influence the research process, whether it regards explicit assertions or silence or downplaying: the main risk lies in taking for granted the observer and the observed (though, actually, are we so sure of who is observing who?), making them complicit in the standards and hegemony which conspires to repress of that which, actually, *must be said* (whether in terms of the universalization of homosexual as well as heterosexual orientations, of whiteness, masculinity, able-bodiedness or social class).

Intimate alliances: Qualitative research, Self and Ethnography

According to the phases of development in qualitative research as identified by Denzin e Lincoln (1994, 1998, 2000), the focus on reflexivity and author visibility corresponds to the latest ones. Between the eighties to nowadays, there has been a period of crisis and of legitimization and representation within the field of ethnographic research, researchers gained visibility in ethnographic texts, their authoriality has been called in question and, especially, in the late nineties a series of voices and research agendas emerged (i.e. postmodernism and feminist analysis) having paved the way for a number of different voice and outlooks which call intoquestion and, at the same time, put the focus back on the self. Contemporary ethnographic works focused mainly on criticism directed towards the researcher as interpreter of the Other, as a privileged observer who risks subordinating the object of the observation and description. The reflections, therefore, move towards the relationship between authorship and audience: is the author really a detached and invisible subject? Does the production of a text imply power relations? Do the texts succeed in involving the "polivocality of social life and the complexity of social forms, experiences and biographies" (Coffey, 2002: 322)? Pertinent questions such as these direct ethnographic researchtowards instruments which are capable of rendering the author's presence in the text visible and creating a specific ethnographic genre, capable of analyzing socio-cultural tension *through* and *in* the self. The autobiographical tension in contemporary ethnography retraces the "reflexive turn" present in social sciences over the last thirty years[1], which in very general terms is the awareness of the self (the researcher) in that which can be defined fieldwork policy and in the processes of

1 It is impossible to relay here the vast theoretical debates on reflexivity in social sciences. See on general topics of debate and social theories Mead (1934); Giddens (1991).

“situated” knowledge building (Haraway, 1998). Preparation for the research project, and the collection and interpretation of data are reflexiveactivities and practices through which meanings are produced rather than “discovered” (Mauthner et al., 1998). The reflexive tension, through feminist, postcolonial and queer theory, calls into question the assumption that the researcher, method and data are separate, and suggests that these are interconnected and interdependent dimensions; no method or technique can be considered as a neutral and decontextualized procedure which can be applied to any case, and the researcher cannot be considered an invisible actor without evaluative judgments. The emphasis on reflexivity in social research enables understanding of how meanings are the result of the interpretative negotiation occurring in the field between researchers and participating subjects as embodied subjects (Blumer, 1969: 86), both knowledge producers whose interactions (both in the field and in textual strategies) are filtered and constructed on the basis of gender, sexuality, nationality, race and ethnicity, social class, age, physical ability. These complex, polyphonic, multi-layered positions call into question and, certainly, render problematic the observation (who is observing whom? Are they both observing the other observing?) but they also present opportunities – even in *ethical* terms – because they mean the researcher can avoid the risk of objectifying their subjects (a very real risk in quantitative analysis), to deconstruct the researcher’s authority and to balance (as much as is possible) power differentials existing between researcher and participants. Reflexivity, as an analytical tool, enables me to be aware and to monitor myself during the research, and in more active and meta-analytical terms it allows me to analyze the relationships which I create with the participants, our “historicity” and the constraints (and opportunities) of the gendered, sexualized, racialized, embodied self. One hidden aspect which needs to be “explicated” is, for example, masculinity. What happens when a researcher with specific identity

characteristics carries out qualitative research with other men who construct their own identity configurations according to exchanges and relationships based on homosexual desire, behavior and customs? What happens when they have to confront their research objects/subject with sensitive issues? It is therefore necessary to examine the male gender and understand what kinds of methodological repercussions it can have (McKeganey e Bloor, 1991: 196-198): a) firstly, it is necessary to declare it, to make it manifest so as not to universalize, essentialize and render invisible the researcher; b) secondly, it is necessary to take into account masculinity in relational terms and, therefore, to analyze the relationship between the masculinity of the researcher and of the other males (intra-gender relations) and females (inter-gender relations); c) thirdly, to understand how gender could be a dimension open to negotiation or how it can create hierarchies, in which it is difficult to imagine its negotiability; d) the fourth aspect concerns gender as an attributed status which can condition or limit fieldwork activities (McKeganey e Bloor, 1991: 197); e) the fifth aspect concerns the kind of masculinity which is taken for granted, normalized "masculinity" and its relationship with other identity characteristics like race, age, physical dis/ability, sexual orientation. To avoid the universalization of identity categories and the use of preconceived ideas, it is necessary first and foremost to develop reflexive awareness of the power structures in which we find ourselves embroiled in the field. Identifying my own masculinity within ethnographic text and using methodological devices which focus on embodiment and emotions gives me the chance to challenge the representation of "rational man" and the "macho ethics" of male researchers who "discover", "conquer", who are "systematic" or "rigorous", playing the role of the inexpressiveness and emotionlessness (Kanter, 1977). It is not simply a matter of questioning an ideological representation which has become the standard, that of the rigorous male researcher, but also of understanding how distant and detached writing

and the question of objectivity are to be found in the criteria of the social structure of academic writing (Becker, 1986; DeVault, 1999). The interweaving of self-narration and autobiographical reflections and their "coming out" - allow me to use this term - can be used to criticize this chauvinistic and sexist version of research (Kirschner, 1987: 27). By making the emotional relationship between researcher and researched explicit, therefore, one can go beyond the position justifying a "hidden ethnography", all the concealed controversial data of the researcher who is afraid of being discredited (Blackman, 2007), with the aim of understanding in more detail how studies are conducted and how theory is constructed. Emotions can become an analytical tool, capable not only of renewing research and its "standardized" ideas in epistemological terms, but when they are both a social process and a social product they become crucial dimensions to understand interactively how social factors are deployed in processual terms (Hochschild, 1983). Moreover, fieldwork (and more generally psycho-social theory and in neuroscience) shows that thought and emotions are strongly correlated, and neglecting this relationship means significantly neglecting the interactive dynamics in the field (Kleinman and Copp, 1983). To take emotions into account is a matter of considering the reflexivity and emotions in view of the application of what Doucet e Mauthner call «epistemological accountability» (Doucet and Mauthner, 2002), the idea that the researcher accounts are accountable to the readers, (Mauthner and Doucet, 2003: 424). The emotional dimension, therefore, can be subjected to criteria of validity and epistemological relevance (Jaggar, 1989) in the research process, just as it adheres to ethical criteria, because as Edwards affirms, research on sensitive topics makes the observer 'self aware' and at the same time 'other aware', throughout the emotional and intimate time of interactions (Edwards, 1993). This process of embodied knowledge permits us to learn and discover also through our senses, our movements, our bodies as a

«whole being in a total practice» (Okely, 1992: 15) and to move towards a "carnal sociology" in which the researcher "submits to the fire of action in situ", a sociology not just of the body as an object ("sociology of the body") but rather which considers the body as an instrument of inquiry and knowledge ("sociology from the body") (Wacquant, 2004: viii).

Reflexivityin fieldwork: the case of male sex work

Even if sexuality has been of interest to ethnographer sociologists (Coffey, 1999: 77), non-normative sexualities have been tabooed by researchers and within academic discourses and usually they have been dominated by the rhetoric of risk. Another factor which has impoverished ethnographic research on non-normative sexualities is the representation of the subjects as disembodied rational actors (Turner, 1992: 23) or as un-reflexively disembodied (Crossley, 2006). Regarding the subject matter and application of this study, reflections on the reflexive role of the researcher in observing the context of sex work and, in particular, of homosexual male sex work, are limited (Rinaldi, 2013, 2013a, 2012). In this section of the present essay, I will look at some extracts from ethnographic observations of an ongoing research project which I'm working on in Naples and Palermo, on male sex work, involving native subjects (with no fixed address, drug addicts and so on) and immigrants. Data is still being collected, and I've been prompted to wonder about the role of the researcher and the subjects of research in sex work. Specifically, I am trying to understand how the link between sexuality, gender, and processes of racialization can result in forms of social structuring. It's worth noting how the position sex workers in a hierarchical system, in which they occupy the lower levels, serves to maintain a market of what I term *lumpen-erotic racial(ized) services*. Through this concept I refer to the "consumption" of male sex work as a form of production of classed, sexualized and racialized bodies and

subjectivities. The whole process must be considered in the context of a neoliberal economy in which, although the immigrant, for instance, acquires value (or is devalued) as a sexual object. Such processes, which can't be more thoroughly examined here, are of particular interest if we consider the convergence of social class, sexuality and ethno-racial factors in the construction of male sexualized subjects (Rinaldi, 2013, 2013a). The aim is to understand, from an epistemological point of view, what it means to construct an ethnographic text, becoming aware of one's position as a "white", male, able-bodied, salaried, homosexual subject. How do these observational filters, resulting from my cultural background, determine my relationship with the subjects I am observing? In what way do my identity characteristics, with all their cultural scope, "normalize" the subjects being observed? Is there a risk of involving, inevitably, normativities, even if only in the text (Rooke, 2010: 25)? What kind of influencedoes the relationship between the knowing subject and the known subject, reflexivity and inter-subjectivity have? Given the ambiguous position of the researcher, how should the structuring (and normalizing) effects of heteronormativity and homonormativity be considered? These considerations lead me to focus on identity categories and the practices which generate them, paying particular attention to "deviant" activities in their situated and contextualized meanings, analyzing emerging experiential web and symbolic codes and ritualized understanding which constitute deviance and criminality" (Ferrell and Hamm, 1998). The researcher introduces into the field preconceived knowledge which is formed according to their professional, identity and economic status and it is re-configured within the research process: it is precisely this aspect on which I would like to focus. The process of undoing, alteration and reconfiguration prompts me to considerthe analysis of Ferrell e Hamm, focusing in particular on what the two authors define as criminological *verstehen*, «[...]an engaged methodological process such that researcher and

research subjects come to share, at least in part, in the lived reality of deviance, crime, and criminality. Within this methodology, then, the experiences of field researchers matter, and matter profoundly» (Ferrell and Hamm, 1998, 13). Ethnography provides opportunities for partial immersion in the situated logic and emotion which define subjects' experience(Ferrell, 1998, 20).

Palermo, Friday 15 February 2013.
4:00 p.m.; Cinema.

I go in: the young man at the till gives me a ticket, the elderly owner checks it. I go in through the main entrance, with haste, as I have learnt from watching others: from the outside the entrance seems even darker so that the inner room is almost invisible. I stumble down the corridor, becoming aware of the presence of other patrons. After about three minutes I can completely make out the space around me, the interactions going on: there are about forty people between the last row and the seats in the middle, mostly masturbating; in the shelter of the back rows the layout of the room creates a nook where group sex usually takes place. The tops stand against the wall, displaying their genitals or stroking them, the bottoms turn their backs to them, and gradually approach them with their trousers falling below their butt-necks. I move away and go towards the bathroom, stopping to look around and sitting on one of the steps of the entrance. A man between 30 and 35 years old, Lorenzo, starts talking to me. He says he is a worker and is just passing through: "I move between two worlds, this world and that world. And you? Do you take it? Do you give? What do you do?" "Me?" I reply, surprised, mainly because I had to decide what my role there was, and how to enter into the social world of getting and selling sex between men. I hurriedly answer "Whatever happens, whatever works best!". I try and brush over it, continuing: "Did you say you move between two worlds?" "Yes! I have two parallel worlds" "And which do you prefer?" "This one,

that one, the one before…I come [here] now and again, sometimes I feel like escaping, like transgressing, you know?" He continues, "Why do you come here?" "I come for convenience". "I've already been here for two hours". Me: "And you haven't found anything? What are you looking for?" Him: "Someone who you can tell straight away is relaxed, no old people or Tunisians… Someone looking for the same thing as me, otherwise nothing can come of it". "And why did you stop to talk to me?". "You... there's something about you… there's something to put in my mouth…a really big thing… and you can tell you're clean, you smell good!". "Oh, yeah?". "I can tell straight away. Hahahaha! [He laughs happily]". "You see" he continues, "30% of this place impresses me, the other 70% is in the other world [laughs]... yeah, 70%!… maybe I'm looking for a good-looking guy, maybe one with a nice dick, and I also like nice guys. But the first thing is to have sex! To meet someone [he takes a more serious tone], I don't want to lie to myself, I mean if I meet him, yeah, if it's a soft meeting, like us today... hi! Good luck!... I'm not interested in getting to know a person well". "Why?" I ask. "Because I've chosen another road, I'm on another road, I'm going at 80km an hour down the other road…sometimes I come here, I turn at a junction". Me: "Is it a junction, a shortcut, or are you lost? [I smile]" "What would I find here? Of course, I don't know you, but what is there for me to find here? Nothing! Just that something happened here once, and it affected me." "Affected?". "Yes, I mean, it affected me, I mean I liked it…but just a few times, because then I leave, because nothing can come of it and I leave because I think I'm just wasting time... Don't you want to have some fun?". I reply "I like watching, to understand how it works". "If only you knew! Earlier, a guy wanted 20 euros for a blow job… Piss off! They should pay for a mouth like mine [and I shouldn't pay]. You see? [He shows me a scarf with which he dramatically covers his face]. I put this on to avoid lots of things, certain smells, it's a mask, and I lower it only to give blow jobs". Rachid approaches, a Tunisian, twenty-something, he

moves away towards the bathroom. "He pisses me off!" You can't pay for sex with someone like him!" "Why?" I ask. "He didn't do anything after I gave him the money! I gave him the 5 euros... and nothing! I told him to go and buy cigarettes...I did him a bit, I masturbated him, I didn't even like it...I need to be satisfied, there's a crisis of dicks these days... what's yours like? [He murmers] Flaccid? Big? Normal?". I smile and go back into the cinema.

Both Lorenzo and I are performing: he is an occasional client, I am a reticent researcher-observer. My appearance is what other patrons would call masculine: I have an unkempt beard, I'm approaching forty, but I try to pass for an older chav (trainers, ripped jeans, t-shirt and hoodie). Lorenzo sees me as a potential partner in an economic transaction, "positioning me" according to appearance and eroticism. I have a high status, based on characteristics of hegemony (I'm white, male, I seem to be in good shape, I'm clean, I "smell good", I'm mature but not too "old", I know his language, I'm "acceptable", a kind of standard). These characteristics make me, in his eyes, a potential partner, someone who doesn't seem to want payment; I don't show Rachid's vulnerability. The question to be asked here is whether Lorenzo sees me as desirable (for the aforementioned reasons) and even more as a potential partner for impersonal sex rather than as a bumboy, which would suggest that a bumboy is characterized by visual and sensorial elements (appearance and smell, as in the case of the extract from my ethnographic notes). Abdul, in fact, a 24 year old former bumboy, asked me if I'd ever smelt the "the smell of the cinema, the toilets. It can't be forgotten!" The anthropological-cognitive elements of the arenas of sex work reflect these configurations. Lorenzo hopes to have sex with me, because perhaps he wouldn't have the money to "enjoy himself", and he can't pay me a small amount as he did with Rachid (is he embarrassed about cheapening me? Or is the exchange more equal and not based on any hegemony? Or does he see me as an equal subject because he thinks I'm willing to have

an impersonal sexual relationship?) or he has every intention of saving money. Various actors are found in arenas of sex work. Power structures are based on symbolic, economic, political and cultural supremacy, and social interaction takes place in a network separate from interests (in terms of money, emotions or relationships), from the construction of models of reputation, from incentives and disincentives to identification (sexual and/or of gender), from the use of strategies of social mimicry, and of resistance, and from the construction of representations and from the alternation of economies of pleasure and of identities. These aspects make the phenomenon complex, heterogenous and polysemous. I can understand aspects of Lorenzo's life, which lies between "two worlds", I remember what it means to go through certain things or to hide oneself, I know the techniques of passing, when those who have to hide themselves (whether because they are afraid of being judged or because they are afraid of their own Self) because of their desires, confront themselves. But Lorenzo's words worry me in two ways: they transmit the fear which I once had – when I was passing between the two worlds, when I inhabited both – and, at the same time, since I came out a long time ago, Lorenzo strikes me as vulnerable, pitiful. Both these reactions, apparently conflicting, actually respond to two symbolic power structures: on one hand the power of the being in the closet, with all the implications of concealment and heterosexual hegemony, on the other the power of the demand for homosexual identity. Neither is able to intercept Lorenzo because they imply, in relational terms, the construction of "normality": heteronormativities and homonormativities. The arenas of sex work, difficult to categorize, are based on relationships and the interactions which take place within them depend on identity. These are also social spaces within which symbolic and material resources are exchanged and lost; the possession of such resources determines an individual's position and their ability to accumulate certain assets. Marx responds to the question "What is

a Negro slave?” in *Wage Labour and Capital* (1847) by saying that it is «A man of the black race. ... A Negro is a Negro. Only under certain conditions does he become a slave. [...]. In the process of production, human beings work not only upon nature, but also upon one another. They produce only by working together in a specified manner and reciprocally exchanging their activities. In order to produce, they enter into definite connections and relations to one another, and only within these social connections and relations does their influence upon nature operate – i.e., does production take place.» Marx's affirmations can be applied to our understanding of the social relationships involved in sex work and in its social organisation. Even I, as observer, am not disinvolved, and cannot avoid taking a position. I am implicated in the production of different subjectivities. And if I thought I wouldn't have to deal with any kind of symbolic violence, Lorenzo led me to understand exactly the opposite; my homosexuality, while in some ways a resource (in terms of accessing the field), reproduces a coherent and standard identity which uses, in symbolic terms, the representation of Lorenzo's identity configuration to attack it, subordinate it (“To me you represent those who don't declare themselves, who don't accept themselves, who are scared! I feel sorry for you!”). At that point, I felt sorry for myself too, I entrenched myself to protect myself behind an image of a proud and dignified identity which, however, could not grasp the violence which it projected into the dark corners of the toilets instead of managing to see the identitary workof confines and in-between spaces going on there. The embarrassment and anxiety in the field enabled me to develop reflections, only briefly mentioned here because of space restrictions, on the recreation of my identity, which I wrongly believed was immune to constructions which could cast doubt on the possibility of collecting data. As Jaggar states, feeling must be used as resources and analytical tool, but emotions may «[...] be dishonest or self-deceptive, they may incorporate inaccurate or partial perceptions, or they may be constituted

by oppressive values” (Jaggar, 1989: 163). My sympathy was motivated by emotions and feelings which resulted from oppressive values, by a compulsion towards coming-out which, *de facto*, if not questioned would have contributed to defining stereotypes and reproducing them like any other “normative” research. The ethical question is if I had continues the research without asking myself questions of reflexivity, I would have risked reinforcing stereotypes, essentializing or rendering exotic the subjects, or considering them as cultural enemies who slow down the “normalization” of homosexuality. I can share sexual behavior with them but there are limits and barriers regarding other identity configurations which must be negotiated throughout the research process; «having certain identities is not enough to presume an insider status, idiosyncrasies are embedded in our identities that inevitably create moments of intimacy and distance between informant and researcher» (Few, Stephens and Rouse-Arnett, 2003: 207). So, as in the case of “colorism”, a hierarchy based on shades of skin color in an ethnic group (Russell, Wilson and Hall, 1992), masculinity creates aesthetic and physical hierarchies capable of defining forms of stratification in sexual practices.

After going back to the waiting area near the toilets, I meet Rachid and I offer him a cigarette. He is standing behind the glass door which enables him to check the whole of the internal room, keeping an eye on the porn film playing and the stream of people between the toilets and the cinema. I ask him if he’s a bumboy (marchettaro) and he says yes. We carry on smoking together. I ask him how long he’s been in the cinema and if he makes enough money. He says he comes to the cinema when he needs money to pay the rent, about every two weeks. He says he earns between twenty and forty euros, though he used to earn much more. A forty-something man comes up, Tony, he is sturdy, 5’11”, with long, thinning hair: he says hi to Rachid, kissing him on the cheeks. He starts talking to him, touching him, fondling him, I understand that he wants

fellatio, confirmed by Rachid when he rejects the rather unfavorable offer of just five euros. The guy moves away, starting to nervously smoke a cigarette. Rachid identifies me as an occasional bumboy. I can see why: I don't seem to be involved like the other patrons of the cinema. He talks about how hard it is to find people willing to pay you enough. After about ten minutes Tony comes back, meets Rachid's eyes and indicates for him to follow him to the toilets. Rachid follows, turning back towards me he smiles and gives me a pat on the stomach, almost rejoicing for his "victory". They shut themselves in one of the furthest toilets, I can hear the sound of belts and zips. I go back into the cinema. Rachid joins me and I ask him how it went, he says he got ten euros, so at least he has made back the cost of the entrance ticket.

The relationship between physical characteristics and money paid demonstrates how the physical traits associated with "hegemonic masculinity" are particularly "valued": older *escorts*, and those that are too thin or too fat (both associated with femininity) are "undervalued"; "muscly" men are particularly prized, as a sign of masculinity and supremacy associated with male dominance. Sexual practices are interpreted according to the implications for male dominance: tops have more prestige than bottoms. "Tops" are more desirable, both within the gay community and within the "quasi-heteronormative" representations of groups of "men who have sex with men". The relationship between ethno-racial factors, gender and sexuality shows how individuals have an advantage if they are a top, though it is non-whites who are most prized. "Non-white" men embody the stereotype of "*hyper-masculinity*" and all those who do not conform to ethnic groupings are violently stigmatized. Street work, in fact, is divided up in terms of ethnicity, sexual orientation, relative identity construction and sexual practices (top vs bottom); appearance and age; the amount of pay requested and where the services are provided. Sex work can also act as a resource which individuals use to construct informal support

networks, and what can be defined as the creation of sexual capital on the streets. The involvement of the individuals in the direct and indirect exchange of sexual acts and the relevance of their activity is strongly determined by their ability to occupy other social worlds, Those who have resources beyond their sexual transactions can obviously leave that world whenever new and more interesting opportunities present themselves (in terms of money, emotions, or relationships) given that they only depend in part on its emotional and structural conditions (as represented, for example by Lorenzo). For others, those who could be defined as marginal even within the arenas of sex work, like drug addicts, those with no fixed address, those affected by HIV and AIDS, those who don't adhere to ideas of male dominance (transgenders or particularly effeminate individuals), those who do not have access to sufficient economic resources, and immigrants (particularly illegal immigrants), the social worlds of sex work acts as an informal social network of support for essential needs, those often not provided by official and "normal" networks. These individuals therefore find themselves in informal systems of work and exchange (of drugs, sex, money and other items coming from illegal activities) within various contexts, and together with various participants. Rachid is dependent on Tony's mood (the "hesitant" client); Tony, although he has a certain relationship with Rachid, attempts to get one over on him - because five Euros is enough, "because they meet often", "because not everyone would give him five euros". Rachid is the subject who must be satisfied: he doesn't offer his services in more visible public places (for example the train station and its surroundings) because he may be faced with the cultural sanctions of his ethnic group (or more likely the formal sanctions of the authorities, in terms of his legal status) and therefore he tries to survive in the shadows of the toilets, among images of German porn, and the offers of more or less elderly clients. Rachid has no access to other structural bases from which to negotiate, his body is affected by

his lifestyle (drugs: marijuana and cocaine) and he is gradually losing symbolic power and sexual capital in the arenas of sex work. This is not to represent Rachid as a "victim". Research has often contributed to the definition of prostitutes as static, definable, measurable identities, particularly as victims, ignoring the subjectivity of sex workers. An assumption is made that the individuals are "victims". Those who want to abolish it, for example, claim that the rights of sex workers to "work" on the streets are challenged, and that the individuals – only if they accept their status and position as a victim – are being helped to escape that life. The subordination of status (gender, race, sexual orientation) is rooted in institutionalized models of cultural value, while the subordination of class (the poor, workers) is already incorporated in the structural characteristics of the economic system – capitalism produces poor people. So it must be considered whether redistribution creates mis-recognition and if recognition creates misdistribution (Fraser, 1997). A policy can only work if it is based on these two analytical angles. Researchers and others (social workers, etc.) approach sex work with prejudices in terms of the sex worker; they expect to hear sob stories; however, the differing experiences of individuals must be looked at - it is necessary to pay attention to "meaning" and not to "facts", to understand why a story is told in a certain way and not in another, to understand how the position of the person telling the story defines the story and how that of the audience affects what is heard: to take into consideration, in short, what is at stake in political, personal and strategic terms when representing certain versions of a story, at specific moments and in specific contexts. These considerations go for both sex workers and their clients. For Rachid, sex work is the social space within which he has a certain amount of capital, in terms of his body and sex: he is desired and respected because of these characteristics, unlike in other social contexts in which he is excluded (the "official" public sphere) and stigmatized. Sex work enables him to survive, unlike other, less

risky activities. Non-white males, partially through gay marketing, are considered an erotic ("consumable") subjectivity. These are ethno-racial and class characteristics, which I call ethno-lumpen-eroticisation. Like representations of chavs and lads, British tearaways, the *eroticization of the racialized-lumpen-males* is shown by elements like vulgarity, sexual and predatory availability and appetite, primitive and wild authenticity, the size of genitals, and ethnic characteristics (olive and dark skin). It is clearly an eroticized representation which is not immune to implications of class and race. "Non-white" males are naturalized and sexualized through those characteristics which cause them to be marginalized: they are desirable because they belong to those dangerous, transgressive and criminal categories. They are not "sophisticated", they are not "cultured". A class of "dangerous" and "disgusting" individuals seen as risky, even within the homosexual community.

Conclusions

From an analysis of the aforementioned studies, and according to the data I have collected thus far, we can certainly consider that there are arenas of sex work in which specific actors are inserted in contexts and power structures based on forms of symbolic, economic, political and cultural dominance, in which social interaction takes place in a network separate from interests (in terms of money, emotions or relationships), from the construction of models of reputation, from incentives and disincentives to identification (sexual and/or of gender), from the use of strategies of social mimicry, and of resistance, and from the construction of representations and from the alternation of economies of pleasure and of identities. Future research must look into two things: firstly, the construction of masculinity and sexuality, and their relationship to power, social class and ethnic inequality; secondly, the risks intrinsic to policies of normalization within (male) homosexual communities, and the creation of "new standards" of citizenship. Clients, as in the extract

mentioned, contribute to the production of forms of subjectification: they contribute to a definition of standards which define social class and ethno-sexual factors as products of homosexual eroticization. The question to be asked is whether the factors which determine the production of new subjectivities function as standards for new forms of normalization and reification. We can't separate considerations on sex work from a wider structural analysis of socio-economic factors, which determine the conditions through which certain sexual practices, behavior and identities emerge, and not others. We can't tire of examining in depth the emerging subjectivities, the invisible phenomena, or that which is taken for granted, and we must endeavor to understand how individuals move within structural contingencies, gaining power and privileges, or losing them, investing resources and practicing strategies and tactics of identity, negotiating resources and trying to elude control. These aspects are very much evident in acts of (homosexual) male sexual exchange. Essentially, it is a matter of realizing how we are all implicated, men and women, in sex work. One of the implications, and perhaps the most risky, is the awareness (yet to be acquired) that we researchers are responsible, together with other institutional subjects, for spreading "acceptable" representations which can be shared, which institutions, policy, services, social workers, nurses, doctors, politicians, psychologists draw on to conclude that only some types of subjects deserve those interventions, services and policies. Starting to pose questions in queer terms means examining one's position, clarifying this position in the research process and understanding to what extent observation, as a sexual subject, influences and is influenced by the subjects of research. This conscious reflexivity leads the researcher not to separate theory and practice, but rather to realize to what extent the theories correspond to social practices. A reflexivity which, as we have indicated, must be a «call for accountability and responsibility in research», «not a property of the self», «not for self-formation and

self-promotion» (Skeggs, 2002: 369). A situated theory, as would derive from the queer fascination, creates awareness of the existence of a centre which would impose unity and hierarchy, prompts us to consider the subjects as a multiplicity interconnected with other multiplicities, and to verify how analysis of the "unusual" and the "transgressive" makes us understand the conspiracy of normality.

References

ADAMS, T. E.,JONES, S.Holman,*Autoethnography is queer*, in DENZIN,N.K. andLINCOLN, Y.S. (eds.), *Handbook of critical and indigenous methodologies*, Sage, Thousand Oaks, CA, 2008, pp. 373-390.

BECKER, H.S.,*Writing for social scientists*, Chicago University Press, Chicago.

Blackman, Shane J. (2007), *'Hidden ethnography': crossing emotional borders in qualitative accounts of young people's lives*, in «Sociology», 1986, 41(4): 699-716.

BLUMER, H.,*Symbolic interactionism. Perspective and method*, Prentice-Hall, Englewood Clliffs, NJ.1969,

BUTLER, J. *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.1990.

BUTLER, J.,*Undoing gender*, Routledge, London. 2004.

CHAPKIS, Wendy. Productive tensions: Ethnography engagement, complexity andcontradiction. Journal Of Contemporary Ethnography. vol. 39, issue 5, 2010, p. 483-497.

COFFEY, A. (1999), *The ethnographic self*, Sage, London.

COFFEY, A.,*Ethnography and self: reflections and representations*, in MAY,Tim (ed.), *Qualitative research in action*, Sage, Thousand Oaks, Cal.,2002, pp. 313-331.

CROSSLEY, N., *The networked body and the question of reflexivity*, in WASKUL, D. and VANNINI, P. (eds.), *Body/embodiment. Symbolic interaction and the sociology of the body*, Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 21-33.

de LAURETIS T. (a cura di), *Differences*, 3(2), special number «Queer Theory: Lesbian and Gay sexualities», Indiana University Press, Bloomington.1991.

DENZIN, N.K. and LINCOLN, Y.S. (eds.), *Handbook of qualitative research*, Thousand Oaks, Cal., Sage.1994.

DEVAULT, M.L. *Liberating Method: Feminism and Social Research*, Temple University Press, Philadelphia, PA.1999.

DOUCET, A. and MAUTHNER, N.S., *Knowing responsibly: linking ethics, research practice and epistemology*, inMAUTHNER, M., BIRCH, M., JESSOP, J. and MILLER, T. (eds.), *Ethics in qualitative research*, Sage, London.2002.

EDELMAN, L., *Queer theory: unstating deside*, in «QLQ: A journal of lesbian & gay studies», 2, pp. 343-346.1995.

EDWARDS, R., *An education in interviewing: placing the researcher and the research*, inRENZETTI, C.M. andLEE, R.M. (eds.), Researching sensitive topics, Sage, London, pp. 107-122.1993.

ELLIS, C. and BOCHNER, A.P., *Autoethnography, personal narrative, reflexivity*, in DENZIN, N.K. and LINCOLN, Y.S. (eds.), *Handbook of qualitative research*, 2nd ed., Sage, Thousand Oaks, Ca., pp. 733-768.2000.

FERRELL, J. and HAMM, Mark S., *True confessions. Crime, deviance and field research*. Introduction, p.9 in IId. (ed), *Ethnography at the edge. Crime, deviance and field research*, Northeastern University Press, Boston, 1998, pp. 2-19

FERRELL,J.,*Criminological verstehen. Inside the immediacy of crime*, p. 20, in FERRELL,Jeffe HAMM,Mark S. (eds), *Ethnography at the edge. Crime, deviance and field research*, Northeastern University Press, Boston, 1998, pp.20-42.

FEW, A.L., STEPHENS, D.P. and ROUSE-ARNETT, M.,*Sister-to-sister talk: transcending boundaries and challenges in qualitative research with black women*, in «Family Relations»,2003, 52(3): 205-215.

FRASER,N.,*Justice interruptus*,Routledge,London.1997.

GEERTZ, C.,*The interpretation of cultures*, Basic Books, New York.1973.

GIDDENS, A.,*Modernity and self identity: self and society in the late modern age*, Polity, Cambridge, MA.1991.

GLASER, Barney G. and STRAUSS, Anselm L.,*The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research,* Aldine, Chicago.1967.

HARAWAY, D.,*Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective*, in «Feminist Studies», 1988, 14: 575-599.

HOCHSCHILD, A.R. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, CA: University of California Press.1983.

JAGGAR, A.M., '*Love and knowledge: emotion in feminist epistemology*', in JAGGAR,A.M.1989.

JAGGAR, A.M. and BORDO,S.R. (eds), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstruction of Being and Knowing*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

KANTER, R.M. *Men and Women of the Corporation*, Basic Books, New York.1977.

KIRSCHNER, S.R., *"Then what have I to do with thee?": on identity, fieldwork and ethnographic knowledge*, in «Cultural Anthropology», 2(2): 1987, pp. 211-234.

KLEINMAN, S. and COPP, M.A. *Emotions and Fieldwork*, Sage, Newbury Park, CA:.1993.

LINCOLN, Y.S. and DENZIN, N.K.,*The fifth moment*, in DENZIN,N.K. and LINCOLN,Y.S.1998.

LINCOLN (eds.), *The landscape of qualitative research*, Sage, Thousand Oaks.

LINCOLN, Y.S. and DENZIN, N.K.,*The seventh moment: out of the past*, inDENZIN, N.K.and LINCOLN,Y.S.(eds), *Handbook of Qualitative research*, Sage, Thousand Oaks, Ca.2000.

MARROU, H.I.,*La conoscenza storica* [1954], Il Mulino, Bologna.1962.

MAUTHNER, N.S. and DOUCET, A.,*Reflexive accounts and accounts of reflexivity in qualitative data analysis*, in «Sociology», 2003, 37(3): 413-431.

MAUTHNER, N.S., PARRY, O. and BACKETT-MILBURN, K., *"The Data are out there, or are they?" Implications for archiving and revisiting qualitative data*, in «Sociology»,1988, 32: 733-745.

MCKEGANEY, N. and BLOOR, M.,*Spotting the invisible man: the influence of male gender on fieldwork relations*, in «The British Journal of Sociology»,1991, 42(2): 195-210.

MEAD, G.H.,*Mind, self and society*, University of Chicago Press, Chicago.1934.

NEWTON, E.,*My best informant's dress: the erotic equation in fieldwork*, in «Cultural Anthropology», 1993, 8(1): 3-23.

OKELY, J.,*Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge*, in OKELY,J. and CALLAWAY,H. (eds.), *Anthropology and autobiography*, Routledge, London and New York,1992, pp. 1-27.

PLUMMER K.,*Speaking its name: inventing a lesbian and gay studies*, in Id. (ed.), *Modern homosexualitites. Fragments of lesbian and gay experience*, Routledge, London-New York.1992.

PLUMMER K.,*Critical humanism and queer theory: living with the tensions*, in DENZIN,N.K., LINCOLN, Y.S. (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, 3rd Edition, Sage, CA.2005.

PLUMMER, K.,*Documents of life 2. An invitation to a critical humanism*, 2nd ed., Thousand Oaks, Ca., Sage.2001.

RINALDI, C.,*Verso la devianza emancipativa. L'omosessualità negli studi di sociologia della devianza dagli anni Venti alla fine dei Settanta in America*, in TRAPPOLIN L. (ed.), *Per una sciologia dell'omosessualità.* Omosapiens 3, Carocci, Roma.2008.

RINALDI, C. *Il sex work maschile (omosessuale): rappresentazioni, mondi sociali e analisi*, in CIPOLLA,C. and RUSPINI,E. (eds.),*Prostituzioni visibili e invisibili*,Franco Angeli, Milan, 2012,pp. 189-222.

RINALDI, C.,*Razza, genere e sessualità nelle arene del sex working maschile. Implicazioni auto-etnografiche*, in GRASSO,M. (ed.), *Razzismi, discriminazioni e confinamenti*, Ediesse, Rome,2013, pp. 175-188.

RINALDI, C.,*Il sociologo come cruiser. Riflessioni intorno ai mondi sociali dei clienti e dei marchettari*, in MORNIROLI,A. andOLIVIERO, L. (eds.), *I clienti del sesso. I maschi e la prostituzione*, vol. 1, Edizioni Intra Moenia, Naples, 2013a,pp. 95-110.

RINALDI, C., *La tentazione di esserenormali e la violenzadellanormalità. Il queer e lo studio sociologicodellesessualitànon normative*, F. Corbisiero (ed.), *Comunitàomosessuali. Le scienzesocialisullapopolazione LGBT*, Franco Angeli, Milan,2013b, pp. 181-199.

ROBERTS, H. (ed.),*Doing feminist research*, Routledge and Kegan Paul, London.1981.

ROOKE, A. *Queerinthefield: onemotions, temporalityandperformativity in ethnography*, in BROWNE,Kath e NASH, Catherine J. (ed.), *Queer methods and methodologies. Intersecting queer theories and social science research*, Ashgate, Farnham,2010, pp. 25-39.

RUSSELL, K., WILSON, M., and HALL, R.,*Thecolor complex*, Doubleday, New York.1992.

SCHUTZ, A. *The phenomenology of the social world*, Northwestern University Press. 1967.

SEDGWICK, E. Kosofsky,*Epistemology of the closet*, University of California Press, Los Angeles.1990.

SEIDMAN, S.,*Identity and politics in "postmodern" gay culture: some historical and conceptual notes*, in WARNER,M. (a cura di), *Fear of a queer planet*, University of Minnesota Press, Minneapolis,1993, pp. 105-142.

SEIDMAN, S.,*Symposium: Queer theory/Sociologu: a dialogue*, in "Sociological theory", 12(2): 166-177.1994.

SEIDMAN, S.,*Difference troubles. Queering social theory and sexual politics*, Cambridge University Press, Cambridge.1997.

SKEGGS, B.,*Feminist ethnography*, inATKINSON, P., COFFEY,A., DELAMONT,S.,LOFLAND, J. andLOFLAND, L. (eds.), *Handbook of Ethnography*, Sage, Thousand Oaks, Cal., 2001, pp.426-442.

SKEGGS, B., *Techniques for telling the reflexive self*, in MAY,Tim (ed.), Qualitative research in action, Sage, Thousand Oaks, Cal.,2002, pp. 349-374.

STEIN, A., PLUMMER, K., *"I can't even think straight" "Queer" theory and the missing revolution in sociology*, in "Sociological theory", 12(2): 178-187.1994.

BOX, S., *Deviance, Reality and Society*, Holt, Rinehart and Winston, London. work, in «Organization», 21(3): 346-364.1986.

TURNER, B., *Regulating bodies: Essays in medical sociology*, Routledge, London.1992.

WACQUANT, L., *Body and soul: notebooks of an apprentice boxer*, Oxford University Press, New York.2004.

WEBER, M., *The methodology of the social sciences* [1922], trans. and ed. by Edward A. Shils and Henry A. Finch, with a foreword by Edward A. Shils, The Free Press, Glencoe.1949.

ZAGO, LUIZ FELIPE. HOLMES, DAVE. The ethical tightrope: politics of intimacyand consensual method in sexuality research. Nursing Inquiry, vol. 22, Issue 2, june 2015. p.147-156.

Intersexualidade, Bioantropologia/ Bioarqueologia e Poder

Uma narrativa biográfica amazônica.

Intersexuality, Bioanthropology/ Bioarcaheologyand Power

Anamazonian biographical narrative

Fabiano de Souza Gontijo

Professor de Antropologia, Universidade Federal do Pará

Bolsista de Produtividade, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Doutorem Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales

fgontijo2@hotmail.com

Resumo

Partindo da narrativa biográfica de uma estudante de Santarém, no estado do Pará, Brasil, da literatura bioantropológica e bioarqueológica sobre dimorfismo sexual e da perspectiva *queers*, ponderaremos sobre as articulações transitivas dos sistemas de representações sobre a sexualidade no interior da Amazônia e as maneiras peculiares como sexualidade, corporalidade, cientificidade e política se relacionam na base desses sistemas de representações. Trata-se de trazer subsídios para o incremento das reflexões sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero no âmbito da Bioantropologia e da Bioarqueologia, numa perspectiva crítica e reflexiva.

Palavras-Chave: Intersexualidade. Narrativa biográfica. Bioantropologia/Bioarqueologia. Teoria *Queer*. Amazônia.

Abstract

Based on the biographical narrative of a student from Santarém, in the State of Pará, Brazil, on the bioanthropological and bioarchaeological bibliography on sexual dimorphism, and on queer perspective, we will consider the particular articulations of sexuality, corporality, scientificity, and politics to the formation of systems of social and symbolic representations in the Amazon Basin. We will try to bring about a better understanding of the experiences of gender and sexual diversity in Bioanthropology and Bioarchaeology in a critique and reflexive perspective.

Keywords: Intersexuality. Biographical narrative. Bionthropology/Bioarchaeology. Queer Theory. Amazon Basin.

A narrativa biográfica de Gina, uma estudante de Santarém, no estado do Pará, na Amazônia brasileira, será o ponto de partida para o esboço de uma reflexão preliminar sobre as maneiras peculiares como sexualidade, corporalidade, cientificidade e poder se relacionam na base de sistemas de representações e sobre o papel que poderia ter a produção acadêmica mais recente nas áreas de Biontropologia e Bioarqueologia em língua inglesa, balizadas pela perspectiva *queer*, na desconstrução social, "desformulação" cultural e desnaturalização desses sistemas de representações. Assim, tratar-se-á de se arriscar em mostrar as tensões existentes entre, de um lado, o modo como são experimentadas, vivenciadas e reproduzidascotidianamente – performativamente – a discursividade da heteronormatividade, da heterossexualidade compulsória e do dimorfismo sexual através da narrativa de Gina e, de outro, a perspectiva política crítica, reflexiva e denunciadora dos arbitrários culturais sobre os quais se assentam essa discursividade enunciada pelos/as estudiosos/as de Bioantropologia e Bioarqueologia de inspiração *queer*[1].

Nos Estados Unidos, numa conferência realizada em 1990, Teresa De Lauretispropôs que se chamasse de teoria *queer* um modo de pensar novo suscetível de denunciar o gênero como produtor do sexo (SCOTT, 1995 [1986]; BUTLER, 2003 [1990]), desnaturalizare desuniversalizaras classificações binárias de gênero (RUBIN, 2017b [1975], 2017 [1984]) e a heterossexualidade compulsória (RICH, 2010 [1980])e promover a fluidez do conceito de identidade (DE LAURETIS, 1991), baseando-se na historicidade da sexualidade e nas relações de poder subjacentes (FOUCAULT, 1979, 1980). A sugestão, publicada na revista de "estudos culturais feministas" *diferences* em 1991, teve ampla repercussão e logo

1 Agradeço a Igor Erick, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA)pela ajuda durante a pesquisa de campo em Santarém. Agradeço ainda Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de Produtividade em Pesquisa.

extrapolou o âmbito dos estudos de gênero e de sexualidade, tornando-se uma poderosa proposta epistemológica crítica e reflexiva. Ao longo dessadécada, a proposta foi vigorosa mentea primorada "[...] *introduzindo uma perspectiva crítica apropriada para desconstruir radicalmente as classificações sexuais e subverter, também radicalmente, as convenções da ordem sexual e de gênero* [...]" (GONTIJO & SCHAAN, 2017, p. 54) e, assim, interrogar toda e qualquer forma de normatividade. Desse modo, o surgimento da teoria *queer* parece se manifestar na linha direta dos estudos de gênero, dos estudos gays, das teorias críticas feministas e do ativismo da "QueerNation" (MANIFESTO, 2016), fundamentadosna ideia do caráter construído socialmente, elaborado culturalmente, naturalizado politicamente e dependente historicamente das categorias de sexo, gênero e sexualidade (JAGOSE, 1996; MORTON, 1996; SULLIVAN, 2007; WARNER, 1993).

Até aquele momento, os estudos de gênero definiam geralmente essa categoria como uma expressão cultural e política do sexo biológico e consideravam a sexualidade como uma função do gênero. Um debate conhecido nos Estados Unidos e na Europa como "guerra dos sexos" acirrou-se entre as décadas de 1980 e 1990 levando pesquisadores e ativistas a questionar veementemente a relação entre sexualidade e gênero. A partir daí, despontou, como já dissemos em outro texto,

> [...] *uma série de pesquisas sobre temas desestabilizadores para os estudos feministas até então: a homossexualidade, a prostituição, a pornografia, o sadomasoquismo, a monogamia, o estupro, a promiscuidade, as relações entre mulheres, o sexo interracial e intergeracional, além de tópicos relativos à AIDS, o que levou para a arena pública as dificuldades que as teorias de gênero tinham para lidar com as questões relativas à sexualidade. Foi nesse contexto, com a publicação de um conjunto de textos que traziam à tona teorizações da sexualidade, da abjeção e do estigma, que irromperia a teoria queer.* (GONTIJO & SCHAAN, 2017, p. 55)

A nova proposta epistemológica rapidamente passou a ser uma inextinguível fonte de possibilidades críticas e reflexivas em diversos campos do conhecimento, ali onde eram ratificadas as múltiplas formas de normatividades em vigor (SEDGWICK, 1990). David Halperin anunciou, em 1995, que "[...] *queer is by definition whatever is at odds with the normal, the legitimate, the dominant.* ***There is nothing in particular to which it necessarily refers***." [2] (HALPERIN, 1995, p. 62), o que, como já dissemos em outro texto, "[...] *influenciaria sobremaneira a arqueologia e a antropologia naqueles contextos acadêmicos no que diz respeito ao interesse desses campos disciplinares nos estudos do corpo e das identidades, para além dos estudos de gênero e sexualidade*." (GONTIJO & SCHAAN, 2017, p. 55). Houve, a partir daí, a necessidade de se redemarcaras fronteiras dos elementos formadores das taxonomias de sexo, sexualidade e gênero para viabilizar a distinção entre os estudos de gênero e os de sexualidade e, enfim, elaborar a ruptura definitiva com as normatividades.

Tendo em mente (a) os questionamentos de Butler (2002, 2003, 2004), ao afirmar que são os marcadores de gênero que fazem existir os sujeitos sociais, tornando-se os seres inteligíveis e, logo, reconhecidos como humanos, (b) os efeitos naturalizadores, universalizantes e excludentes da heteronormatividade (DE LAURETIS, 1994) e, enfim, (c) partindo da premissa segundo a qual a intersexualidade é, por excelência, o lugar privilegiado, *hélas*, para se observar a maneira como o gênero institui a naturalidade institucional do sexo, serão apresentados

---

2 Nossa tradução livre do inglês: "[...] *queer é por definição tudo o que está em desacordo com o normal, o legítimo, o dominante. Não há nada em particular a que necessariamente se refira.*" (grifos do autor no texto original).

abaixo os relatos de experiências de Gina[3], uma estudante amazônica, para, em seguida, mostrar como a perspectiva *queer*, usada nos estudos bioantropológicos e bioarqueólogicos recentes, embora produzidos com intenções de denunciar os arbitrários sobre os quais se assenta o gênero, não parecem impactar nas práticas médicas e jurídicas na Amazônia brasileira e, menos ainda, na vida cotidiana de Gina.

*

Gina (pseudônimo) nasceu em Santarém, Pará, em 1986, foi registrada com um nome masculino e criada como menino. Mora com seus pais numa comunidade rural nas proximidades de Santarém, uma cidade de quase 300 mil habitantes na região oeste do estado[4]. Seu pai,

---

3 As experiências, aqui, são entendidas como aquilo que constitui os sujeitos enquanto tal e sempre associadas a processos históricos, como sugere Scott: "*It isnotindividualswhohaveexperience, butsubjectswho are constitutedthroughexperience. Experience in thisdefinitionthenbecomesnottheoriginofourexplanation, nottheauthoritative (becauseseenorfelt) evidencethatgroundswhatisknown, butratherthatwhichweseektoexplain, thataboutwhichknowledgeisproduced. Tothinkaboutexperience in thiswayistohistoricize it as well as tohistoricizetheidentities it produces*." (1992, pp. 25-26) Nossa tradução livre do inglês: "*Não são os indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos que são constituídos pela experiência. Experiência nessa definição torna-se, então, não a origem de nossa explanação, não a evidência autorizadora (porque vista ou sentida) que fundamenta o que é conhecido, mas sim aquela que procuramos explicar, aquela sobre a qual o conhecimento é produzido. Pensar na experiência desse modo é historicizá-la, bem como historicizar as identidades que ela produz.*"

4 A população estimada do município, em 2017, segundo o Instituto Brasileira de Geografia e Estatística, é de 294.302 habitantes. De acordo ainda com o mesmo Instituto, Santarém tinha 27% de sua população vivendo na zona rural, o salário médio mensal dos trabalhadores formais era de 2,1 salários mínimos, 45,6% da população recebia rendimento nominal mensal per capita de até ½ salário mínimo, 83,1% das receitas do município eram oriundas de fontes externas, somente 38,1% dos domicílios possuiam esgotamento sanitário adequado e 7,8% das vias públicas eram urbanizadas, de acordo com dados do recenseamento da população de 2010 – tudo isso configuraria um município relativamente pobre, marcado por contradições, com médias de bem-estar socioeconômicos bem abaixo do nível nacional: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santarem/panorama (acessado em 28/05/2018).

motorista, é de origem acreana de uma família de “soldados da borracha” e sua mãe, “*do lar*”[5], é também migrante, mas de origem amazonense. Foi criada em Santarém, mas passou quatro anos de sua vida em Manaus, “*tentando trabalhar*”, em vão. Gina tem dificuldades para conseguir emprego fixo, devido, segundo ela, ao fato de que o nome que consta em sua carteira de identidade não condiz com suas habilidades físicas (voltarei a isso mais adiante). Também tem dificuldade nos estudos, não consegue prestar atenção às aulas, suas notas são ruins e já teve que mudar do curso de Direito para o de Pedagogia na Universidade pública onde estuda.

Durante sua adolescência, quando tinha por volta de 14 anos, Gina percebeu

> [...] *que tinha um comportamento bem diferente dos meninos, não tinha pensamento igual ao deles... Eu vestia roupas de meninas, ia pra praia, não estava nem aí. Aí, eu comecei a querer saber que problema eu tinha, aí eu comecei a andar com gay e percebi que o comportamento que eles tinham e as conversas deles também não eram compatíveis com o meu comportamento, foi quando eu fui pra Manaus, fiz pesquisas nas redes sociais, Orkut naquele tempo, pesquisei sobre travestis e descobri que eu era isso*.

Gina se sentia “*diferente*” durante sua infância e adolescência e acreditava que a “diferença” não podia ser justificada por ter convivido com mulheres mais do que com homens, pois, segundo ela, foi o contrário: “*Eu fui criada no meio de um monte de homem e mesmo assim o comportamento, os pensamentos que vinham eram de menina e todo mundo dizia que eu era uma menina*”. A necessidade de entender porque é que suas formas corporais não condiziam com o seus “*pensamentos*”

---

5 A partir daqui, as palavras, expressões e trechos das falas de Gina serão apresentados sempre entre aspas e em itálico. As entrevistas aconteceram em dois encontros em 2016.

fez com que Gina inicialmente achasse que era gay e, depois, descontente com o que via na convivência com gays, procurasse informações sobre as travestilidades.

Considerando-se travesti, surgiu-lhe uma inquietação: "*Apesar de elas serem femininas, muito parecidas com mulher, elas tinham um pensamento um pouco masculino, porque é a natureza delas, né? Elas agiam de uma forma que eu não conseguiria agir, por exemplo, na hora de se relacionar com os homens, eu não ia conseguir.*" Para ela, havia algo no comportamento das travestis que era incompatível com os seus sentimentos, principalmente no que diz respeito à postura sexual: "*Eu não sinto prazer com isso, a maioria dos homens que saem com as travestis gostam do genital da travesti, eu não tinha como usar isso, era muito pequeno, tinha vergonha, não sentia excitação, acabava não ficando com ninguém.*" Durante os quatro anos passados em Manaus, entre os 18 e 22 anos de idade, morando com uma tia, Gina transitou por diversos empregos precários, paralelamente descobriu-se travesti e rejeitou essa identidade por não ser compatível com seus desejos sexuais.

De volta a Santarém, Gina conta: "*Comecei a pesquisar sobre cirurgia e acabei achando 'transexual'. Eu era isso, transexual! Sou transexual porque meu órgão é pequenininho, é masculino, porque meu psicológico não bate, aí eu não consigo me aceitar de jeito nenhum.*" Em suas pesquisas na internet, soube que as pessoas transexuais podiam se submeter a cirurgias de redesignação genital pelo Sistema Único de Saúde. No entanto, não conseguiu informações nos hospitais da cidade e foi se consultar com a Defensoria Pública do Estado da Pará, onde obteve, enfim, todas as informações necessárias e cópias dos documentos, portarias e normativas. Munida da documentação e com ajuda da Defensoria, iniciou uma bateria de exames médicos. Os médicos rapidamente perceberam que Gina não era transexual: "*O médico ficou surpreso porque minha taxa de hormônio não condizia com meu sexo, ele passou uma ultrassom, passou uma ressonância magnética e outra ultrassom e foi dado que eu não tinha*

próstata, aí nos outros exames também diziam que eu só tinha um pênis pequeno, sem órgão nenhum*, nem masculino, nem feminino!*" Nesse momento, Gina descobriu-se intersexual.

Gina começou a fazer uma série de novas pesquisas na internet que lhe ajudaram a se dar conta de que havia um grande número de pessoas "*diagnosticadas*" como ela. O que deveria ter-lhe reconfortado acabou por atormentá-la ainda mais, pois começou a achar que "*isso*" era um estigma visível que justificava o porquê de ela nunca conseguir fixar-se em um emprego, de ela não conseguir manter relacionamentos afetivo-sexuais, de ela se sentir diferente, de ela perceber-se encarada nas ruas... A Universidade passou a ser seu único refúgio de "*paz interior*", local onde se sentia à vontade – lá, seu "*nome de mulher*" era respeitado por lei. Conversou com sua mãe sobre a sua situação, mas, por se tratar de uma pessoa, segundo ela, "*simples, leiga e sem estudo*", não entendeu muito bem do que se tratava, embora lhe desse todo o apoio necessário; seu pai, ao contrário, era totalmente indiferente a sua situação.

Um grande "*sentimento de revolta*", segundo ela, se apoderou do seu ser, determinando suas ações a partir desse momento. A partir daí, sozinha, Gina começou um périplo em busca da adequação de seu corpo a sua "*identidade de mulher*".

Com a ajuda da Defensoria, que a aconselhou a entrar com uma ação civil pública, já que seu "*problema*" era o de muitas outras pessoas em Santarém, Gina foi, enfim, enviada para São Paulo para a realização de exames e das "*cirurgiasreparadoras*" num tempo recorde, quando comparado com outros casos[6]. Segundo ela, "[...] *essa fase de São Paulo foi a pior fase da minha vida!*": Gina teve passagens pagas, mas, ao chegar lá, soube, pelos médicos e pelo serviço de assistência social do hospital, que teria que se manter por conta própria na capital

6 Ver, a esse respeito: https://www.cartacapital.com.br/diversidade/Fila-para-cirurgia-de-redesignacao-sexual-pode-passar-de-dez-anos (acessado em 1 de junho de 2018).

paulista; nesse momento, entrou em contato com a Defensoria em Santarém e conseguiu antecipar sua volta, sem ter realizado as cirurgias. Frustrada, Gina conta que ficou alguns dias sem conseguir sair da casa de seus pais, "*profundamente deprimida*". Eu lhe perguntei porque ela não procurou os movimentos homossexuais de São Paulo para auxiliá-la, mas logo percebi que a pergunta talvez fosse inoportuna, já que Gina não se considerava homossexual. No Pará, no entanto, descobri depois que ela já havia procurado um dos presidentes do grupo homossexual de Santarém, que nada pôde fazer por ela.

Retomando forças, na volta a Santarém, ela registrou uma ocorrência na Delegacia e entrou com uma nova ação na Justiça solicitando indenização pelos danos psicológicos sofridos em consequência da viagem. Tratou-se de uma nova ação, pois Gina já tinha processos em andamento na Justiça paraense. À sua frustração com o sistema médico somou-se a frustração com o sistema jurídico, já que se sentia desgastada com outros processosem andamento por terem-lhe negado o direito à mudança de nome – segundo ela, "[o] *juiz daqui de Santarém não fez audiência, não procurou testemunha, nem procurou em olhar na minha cara, ele leu a decisão dele dizendo que eu não posso mudar o nome e pronto, mandou para Belém*". Para ela, a cirurgia é importante tanto quanto a mudança de nome, pois não consegue se manter em empregos por causa do nome que não condiz com sua realidade. Não se trata, para ela, de um *nome social*, já que não é transexual, mas sim do "*nome verdadeiro*", como faz questão de ressaltar.

Gina fazia tratamento psicológico até o momento do nosso primeiro encontro, também como parte do procedimento de redesignação. O tratamento acontecia em Alter do Chão, um distrito de Santarém situado a 35 quilômetros da sede do município, sendo que Gina mora numa comunidade rural a 15 quilômetros da sede, no sentido oposto. O tratamento acontecia numa residência para dependentes químicos, único tratamento público disponível na cidade.

Ela foi inserida nas atividades junto com dezenas de dependentes químicos, até perceber que o tratamento não era adequado para a sua situação, "[...] *aquilo me deixava com a autoestima no chão, eu não era dependente química, só queria resolver aquilo, deixar de ser daquele jeito*." Sua autoestima é também rebaixada, segundo ela, pela impossibilidade de manter relações afetivo-sexuais: "*A pessoa pode até aceitar* [sair comigo], *mas eu não consigo. O cara vai chegar lá e, naquela hora, ver aquilo, ele pode até querer me bater! Se eu tivesse um pensamento lésbico, seria até melhor pra mim, ficar com mulher, porque mulher é mais carinhosa. Mas, eu não tenho*."

Enquanto isso, Gina continua o seu périplo, procurando até políticos a nível federal para ajuda-la em seu processo de adequar seu corpo ao seu "*pensamento*". Chorando, ela me faz interromper a entrevista com a seguinte fala: "*Tem a portaria do Ministério da Saúde, tem um monte de documento, eu tenho direito à cirurgia, tenho os exames comprovando isso que eu tenho, e o juiz não está nem aí! Enquanto isso, a minha vida está passando e eu não vou recuperar esse tempo perdido... Eu não existo pra ninguém, nem pra mim, eu sou uma viva-morta...*"

*

"*Daquele jeito*", "*meu problema*", "*aquilo ali*", "*aquela coisa*", "*isso*"... Esses são alguns dos termos usados por Gina para definir - sem definir, de fato - a sua condição intersexual. Nem *hermafroditismo*, *sexo ambíguo* ou *intersexualidade* definem adequadamente as experiências e vivências de Gina, posto que o sistemas médico-científico e jurídico arranjaramesses termos após terem socialmente instituído a realidade "natural" do dimorfismo sexual. Esses termos foram arranjados precisamente para negar a existência de tudo aquilo que não fosse nem um, nem o outro sexo, tudo o que fosse considerado, pelos próprios sistemas, como ambíguos, logo, a serem negados, denegados e renegados.

Fausto-Sterling (1992;1993; 2000; 2012; 2014), bióloga da Brown University, nos Estados Unidos, vem analisando a maneira como o sistema médico-científico occidental (e, por tabela, o aparato jurídico a ele vinculado) de taxonomias sexuais teria dividido os corpos humanos em dois sexos biológicos e determinado, a partir dessa divisão, duas formas (possíveis e recomendadas) de comportamento a eles arbitrariamente atrelados. A cultura ocidental, segundo a autora, estaria profundamente comprometida com a ideia de que só existiriam dois sexos e toda a organização institucional ocidental estaria baseada nessa ideia, segundo ela, fixa, naturalizada, essencializada e inquestionada, porque inquestionável. No entanto, em termos biológicos *reais*, haveria, segundo a autora, uma gradação de possibilidades entre o macho e a fêmea, não somente da espécie humana (FAUSTO-STERLING, 2012; 2014). Se considerarmos o que a genética nos ensina, de que nossa combinação genética é única e que cada indivíduo é único (SILVA, 2014)– embora compartilhando a imensa maioria dos genes com outros indivíduos, o que nos leva a falar de grupos ouhaplótipos –, teríamos também inúmeras variações de sexo. Ou melhor, aquilo que a ciência estipulou como sendo "sexo biológico", com todos os seus elementos de composição – trata-se de um sistema de classificação e, como tal, foi produzido dentro de um contexto social e político –, pode ser entendido como tendo múltiplas formas, dependendo da maneira como vão sendo definidas as fronteiras ou limites das classes dos sistema (GONTIJO & SCHAAN, 2017).

Em um artigo de 1993, Fausto-Sterling propõe que se fale de cinco sexos, mas não somente, emboraa cultura ocidental[7], baseada na biologia, tenha estabelecido apenas dois sexos: de acordo com os termos médico-científicos, haveria, além do macho e da fêmea, os intersexuais, termo criado pela medicina. Nesse termo, o discurso

7 Não está nos objetivos da autora a definição do que entende por "cultura ocidental".

médico esconderia uma realidade *pelo menos* tríplice: os "verdadeiros hermafroditas" (sujeitos que possuem um testículo e um ovário, as gônadas) e duas formas de "pseudo-hermafroditas" (aqueles que têm testículos e alguns aspectos da genitália feminina, mas não têm ovários; e aqueles que têm ovários e alguns aspectos da genitália masculina, mas não têm testículos). Cada uma dessas categorias apresentaria uma imensa complexidade de formas, como, por exemplo, a porcentagem de características consideradas como masculinas ou femininas em cada "tipo"; além do mais, cada uma dessas categorias teria necessidades especiais, sensações específicas, emoções particulares que, segundo a autora, ainda estariaminexploradas (ou, voluntariamente, silenciadas, senão negadas) pela ciência (FAUSTO-STERLING, 1993) – categorias tornadas, assim, sujeitos "abjetos", conformeButler (2002).

A autora propõe que se considere essas três categorias "intermediárias" como sexos plenos -assim como o fazem os movimentos sociais de pessoas intersexuais[8] -, embora aponte para o fato de que a categorização assim estabelecida também deixaria a desejar, pois ainda seria incompleta ao não dar conta de toda a complexidade das diferenças existentes entre as duas polaridades e nem dar conta de acabar com a própria polarização dual. A denúncia da autora começa a partir daqui, quando alega que os avanços recentes da fisiologia e da tecnologia cirúrgica permitiriam detectar a situação intersexual no momento do nascimento ou antes e, logo em seguida, os médicos agiriam para incluir o bebê num programa hormonal e de intervenções cirúrgicas com o objetivo de adequar o sujeito recém-nascido aos preceitos "normais" (heteronormativose reprodutivos) da sociedade ocidental. O objetivo dessa política (médica, mas social como

8 Ver, a esse respeito, a *Intersex Society of North America*, fundada em 1993 nos Estados Unidos (http://www.isna.org) ou o grupo brasileiro de *Visibilidade Intersexo* (https://www.facebook.com/visibilidadeintersex/?ref=br_rs), ambos pregando o fim das mutilações. Ver, ainda, Rubin (2017a)

um todo) tomaria uma roupagem “humanitário”: adequar o ser humano física e psicologicamente à sua sociedade, segundo os médicos. O que estaria por trás dessa política médica, sem nenhum questionamento por parte de seus mentores, seria a existência de somente dois sexos, a normalidade da heterossexualidade (compulsória) e a naturalização de um modelo *verdadeiro* de saúde psicológica (FAUSTO-STERLING, 1993; 2000).

Segundo a mesma autora, apesar das evidências de identidades de três ou mais sexos/gêneros pelo mundo afora e na Europa até o Renascimento, surge paulatinamente, na Europa do final da Idade Média, esse padrão que persistiria até os dias de hoje: hermafroditas teriam sido compelidos a escolher entre um ou outro sexo e a “se adequar” às suas prerrogativas - antes de tudo, sociais, e, depois, com o advento da medicina, também biológicas... A razão social por trás disso estaria, por exemplo, nas questões relativas à herança, à legitimidade, à paternidade, à sucessão e o acesso aos títulos (de nobreza) e à elegibilidade ou capacidade para ocupar certas profissões, o que teria levado o sistema legal anglo-saxão a requerer que os recém-nascidos fossem registrados como machos ou fêmeas (FAUSTO-STERLING, 1993). Ao longo do século XX, a comunidade científica biomédica teria completado o que a comunidade jurídica e o mundo das leis já havia iniciado: o apagamento por completo de qualquer sexo que não confirmasse a pertença aos dois polos possíveis e recomendados, macho ou fêmea, dentro de um padrão heterossexual (FAUSTO-STERLING, 1993; 2012).

Ao longo do século XX, teria agido o que Foucault chamou de biopoder (FOUCAULT, 1979), para prover o “tratamento” à intersexualidade através do desenvolvimento de uma série de conhecimentos em bioquímica, embriologia, endocrinologia, psicologia e cirurgia (RUBIN, 2017a). A contradição (o biopoder agindo enquanto poder simbólico que se faz matéria, corpo) estaria no fato de que o discurso biomédico de “tratamento” da intersexualidade se baseia e se

legitima na ideia de limitação da dor psicológica que seria causada à criança, caso fosse criada com o corpo "defeituoso", fora do padrão); mas a dor, de fato, nunca é, segundo Fausto-Sterling (1993), da criança ou do paciente, e sim, do incômodo dos pais/parentes e/ou do próprio corpo médico... ou talvez da sociedade que não teria sido preparada para viver com algo "fora do padrão" que ela mesma permitiu que fosse criado, através de seus fabricantes de discursos hegemônicos, suas classes dominantes, seus detentores dos discursos legítimos (FAUSTO-STERLING, 2014; GONTIJO & SCHAAN, 2017).

A medicina moderna se tornaria exitosa sempre que adequa uma criança ao padrão por ela mesma criado socialmente como natural, essencial, não questionado. Caso esses corpos hermafroditas, ambíguos ou intersexuais não sejam controlados, segundo Fausto-Sterling, eles podem mostrar ao mundo do que são capazes: legitimar a homossexualidade (FAUSTO-STERLING, 1993). Seria preciso, conforme a autora, manter a distinção entre dois sexos para justificar a heterossexualidade compulsória, já que intersexuais "[...] *possesstheirritatingabilitytolivesometimes as one sex andsometimestheother, andtheyraisethespecterofhomosexuality.*" (FASUTO-STERLING, 1993,p. 24)[9].

Geller (2005), por sua vez, propõe uma abordagem bioarqueológicaou uma análise osteológica *queer*, para além da perspectiva de Fausto-Sterling. A autora se pergunta se o sexo está colocado nos ossos[10] e diz que a maioria das análises esqueletais respondem positivamente baseando-se em diferenças morfológicas e dimorfismos quantificáveisem função de escalas fabricadas pelos próprios pesquisadores – machos seriam *robustos* e fêmeas, *gráceis*. A partir dos traços diferenciais definidos e das escalas estabelecidas, ter-

---

9 Nossa tradução livre do inglês: "[...] *possuem a irritante habilidade de viver ora como um sexo, ora como o outro, e carregam o espectro da homossexualidade.*"

10 "*Is sex set in bones?*" (GELLER, 2005, p. 598).

se-iam cinco categoriais: sexo ambíguo, fêmea, fêmea provável, macho e macho provável. Assim, percebe-se que, numa escala polarizada entre macho e fêmea, há uma ambiguidade *real* que comprova perfeitamente que a oposição não é binária, embora os antropólogos físicos ou bioantropólogos, conforme Geller, continuem considerando unicamente dois sexos como "normais" – mais do que simplesmente no sentido estatístico do termo (GELLER, 2005).

A antropologia física, de acordo com os manuais de análises esqueletais, conceberia a diferença sexual de três maneiras, como observou Geller: (1) como mais convincente quando baseada na biologia – como, por exemplo, as diferenças pélvicas, a habilidade reprodutiva ou a genitália –, (2) como "natural", um dado que se distingue através de traços genotípicos e fenotípicos e, enfim, (3) como sempre categorizável em "oposições binárias", onde a ambiguidade se referiria ao grau de definição dado por cada pesquisador, e não à fluidez das formas sexuais. A antropologia física, a biologia e a medicina teriam desconsiderado o gênero como algo autônomo, preferindo associá-lo ao sexo, como sendo uma só coisa – por tabela, isso amparou o sistema jurídico-normativo. Para a autora, para se entender a conexão entre sexo e biologia, é preciso considerar os estudos feminista e as conceituações de sexo e gênero. As análises esqueletais em nada teriam sido ainda impactadas pelas críticas feministas e *queer*, desconsiderando o fato de que a definição dos sexos de um esqueleto é sempre uma decisão cultural, uma decisão do pesquisador: as críticas feministas e a teoria *queer* desestabilizam as categorias de sexo e gênero, recaracterizando-as como sempre fluidas e cambiantes (GELLER, 2009).

A partir daí, a autora analisa a maneira como a intersexualidade poderia ser tratada pelas análises esqueletais, que sempre partem do princípio do binarismoes tritoe inquestionável. Ela se perguntase é possível, de fato, do ponto de vista bioarqueológico, identificar a intersexualidade a partir de restos esqueletais, admitindo imediatamente que as diferenças

entre os indivíduos são muito sutis. Depois, ela se pergunta qual seria a diferençaentreintersexuaisetransgêneros, emcontextosbioraqueológicos, mas também admite que somente os registros vivos das culturas e a etnohistória é que podem dizê-lo, raramente a bioarqueologia (GELLER, 2005). Laqueur já havia mostrado que foi a partir do séc. XVIII que teria emergido, na Europa, o modelo dos dois sexos e que, durante a Idade Média e o Renascimento, o sexo teria sido cambiável e contingente aos humores corporais (LAQUEUR, 1990). Geller conclui que não é possível analisar o gênero recorrendo-se unicamente ao sexo. Utilizando-se da análise daperformatividade de gênero de Butler (2003), segundo a qual as diferenças sexuais são instituídas socialmente através da maneira como são performatizados discursivamente os gêneros, Geller apresentadados de sua pesquisa de campo entre os maias, mas também cita os "*two-spirits*" das sociedades indígenas norte-americanas: "[...] *gender performances alsodrawnattention dothefactthatgenderneednottobepredicatedupon sexual difference*." (GELLER, 2005, p. 603)[11]. Assim, para a autora, estimar o sexo não necessariamente informa sobre as concepções de gênero de uma determinada sociedade, da sociedade na qual o sujeito viveu. Dever-se-ia, ainda, considerar os materiais esqueletais em seus contextos históricos e culturais, jáque as concepções ocidentais das diferenças sexuais podem não ser universais, nem a-históricas ou trans-históricas.Geller (2009) conclui que os pesquisadores deveriam levar em consideração a possibilidade de que em determinadas culturas a diferença sexual possa não ser ditada pela genitália, por fluidos associados ou por capacidades reprodutivas e, sobretudo, que nessas determinadas culturas a diferença sexual possa não ser reduzida necessariamente a duas categorias exclusivas, como já o havia observado, por exemplo, Strathern (1988) na Nova Guiné, assim com Herdt(1993; 1994) ou Nanda (1985) .

11 Nossa tradução livre do inglês: *"[...] performances de gênero chamaram a atenção ainda para o fato de que o gênero não precisa se basear na diferença sexual*."

As bioarqueólogasTarli e Repetto (1997) corroboram com a ideia de que o dimorfismo sexual implica não obrigatoriamente em um binarismo, mas em um conjunto de diferenças que são polarizadas pelos pesquisadores a partir dos critérios (e instrumentos) usados para medir as variações, que podem assim se distinguir de um grupo de pesquisadores para outro. A partir de análises osteológicas e dentárias de quatro populações clássicas e pré-históricas (da Itália e do Egito), elas chegam à conclusão de que há um forte impacto das condições sociais, econômicas, ambientais e alimentares sobre os graus de variação de dimorfismo sexual nas amostras analisadas (TARLI & REPETTO, 1997). No entanto, as autores, contrariamente ao que fará Geller (2005; 2009), não questionam necessariamente o dimorfismo em si, mas tão-somente a maneira como são delimitadas as categorias polarizadas.

A paleoantropóloga Zihlman (2013) desemboca em conclusões muito parecidas, ao retomar as reconstruções evolucionárias para mostrar o lugar ali ocupado pelas considerações sobre sexo e gênero. Ou o *não-lugar*, como conclui. Para a reconstrução do passado, a autora considera os dados moleculares e as pesquisas no campo da primatologia, as evidências etnográficas, os registros arqueológicos e a história da teoria evolucionária em *A Descendência do Homem*, de Charles Darwin. Assim, além da materialidade dos achados da arqueologia e do DNA, são considerados ainda os modos de vida de primatas avançados, sobretudo babuínos e chimpanzés, e, enfim, as experiências de povos existentes nos dias de hoje que, como os !Kung, *bushmen* do Deserto do Kalahari, na África, são considerados, pelas análises de DNA, como os humanos vivos descendentes mais diretos das primeiras linhagens de *homo sapiens* surgidas na África há mais ou menos 160.000 anos atrás (ZIHLMAN, 2013).

Após apresentar, assim, de onde vêm os dados para se pensar a evolução humana – e, por conseguinte, instigar a reflexão crítica sobre a realidade das diferenças de sexo e gênero –, Zihlman passa a analisar a

maneira como as pesquisas teriam inventado a noção de que os homens teriam sidopredominantemente caçadores e as mulheres, coletoras, sendo que a caça seria verdadeiramente o que teria motivado a evolução da espécie, com o aporte de proteína animal – e, assim, seria explicada a dominação masculina ou até mesmo o porquê da necessidade do dimorfismo na espécie humana[12].

Ao longo da primeira metade do século XX, seguindo a ideia primordial de Darwin sobre a seleção sexual e as concepções sobre a competição dos machos entre si e a disputa por fêmeas, desenvolveu-se o pressuposto segundo a qual o consumo de carne seria o diferenciador da espécie humana – com a caça, os machos poderiam obter fêmeas, alimentar as crias, relacionar-se como um grupo e formar família. Pesquisas publicadas ao longo das décadas de 1960 e 70 mostrariam, cada vez mais, o papel das mulheres nas sociedades humanas pretéritas a partir, inclusive, do papel das fêmeas como provedoras e protetoras em sociedades de primatas avançados (DAHLBERG, 1981). Nas décadas de 1970 einíciode 80, comoaportedaantropologiafeminista-eimportantes publicações, como *Woman, Cultureand Society*, em 1974, organizado por S. Rosaldo e L. Lamphere, e *TowardsandAnthropologyofWomen*, em 1975, organizado por R. Reiter - grande ênfase seria dada na contribuição histórica feminina para a evolução da espécie, estabelecendo o gênero como um componente da reprodução, do trabalho e das relações sociais, dentre outros, ao considerar a coleta como uma atividade tão ou mais importante que a caça: contrapôs-se, assim, ao *Man the Hunter* (LEE &DeVORE, 1968) a *WomantheGatherer*(DAHLBERG, 1981).

As pesquisas que se seguiram na década de 1990 em primatologia, arqueologia e etnografia, apresentadas em importantes conferências e publicações, tornariam mais complexo o quadro de informações

12 Na literatura antropológica e arqueológica, classicamente confirmava-se a vocação "natural" do homem para a caça e da mulher para a coleta, como se nota em Lee &DeVore (1968) e Dahlberg (1981).

sobre a participação das fêmeas e das mulheres nas sociedades de primatas avançados e de humanos, embora, paralelamente, diversos pesquisadores continuassem produzindo teorias sobre a dominação masculina, tentando neutralizar o que chamavam de "*feminist track*" ou viés feminista nas pesquisas, como aponta Zihlman. Enfim, a autora apresenta algumas tendências de pesquisa na década de 200o, como a teoria da história de vida aplicada à primatologia e à arqueologia, os estudos sobre chimpanzés e novas evidências arqueológicas que efetivamente questionam o dimorfismo da maneira como vinha sendo tratado (ZIHLMAN, 2013). Aautoraobjetiva, com suas pesquisas, atentar para aameaça representada pela propensão de se projetar as ansiedades ocidentais atuais no passado, quanto à reprodução, à monogamia, à família, ao dimorfismo sexual e ao binarismo de gênero, "[...] *ao examinar a maneira como se constituiu pejorativamente, em arqueologia e em antropologia, a primazia da caça sobre a coleta, sendo a primeira considerada como masculina e superior e a segunda, feminina e inferior*." (GONTIJO & SCHAAN, 2017, p. 57).

Os métodos de determinação do sexo e de caracterização do gênero, para a Zihlman, são culturalmente elaborados e não estão imunes aos juízos de valor em vigor em cada época, o que influencia sobremaneira a interpretação dos dados bioarqueólogicos e também bioantropológicos, como já haviam dito Geller (2005; 2008; 2009), Tarli e Repetto (1997) e até Fausto-Sterling (1992; 1993; 2000; 2012), autoras vistas acima, mas também Hollimon (2011) e Sofaer (2006), dentre outras/os - embora haja nuances teóricas e metodológicas que não cabe aqui abordar entre as autoras citadas (AGARWAL & GLENCROSS, 2011).Enfim, parece ficar claro, com a introdução da perspectiva *queer* nos estudos bioantropológicos e bioarqueológicos, com a produção da biologia crítica e com as evidências etnográficas, que o dimorfismo sexual representa uma naturalização culturalmente formulada com fins políticos. Sendo assim, a intersexualidade desponta, mais do que nunca,

como o *locus* por excelência de observação privilegiada dos mecanismos performativos e disciplinares de gênero – ou tecnologias de gênero(De LAURETIS, 1994) – que operam apagamentos e ocultamentos para tornar os sexos polarizados inteligíveis.

*

Os processos de subalternização coloniais, promovendo a heteronormatividade, o dimorfismo sexual essencialista e a heterossexualidade compulsória, teriam naturalizado as divisões sexuais binárias, inscrevendo-as nos corpos e legitimando-as com os conhecimentos científicos. Em seu artigo de 1993 citado aqui, Fausto-Sterling propõe que se lute por um mundo "utópico" em que as pessoas teriam múltiplas possibilidades de ser,todas aceitas, diversas sexualidades, poderes compartilhados, onde as oposições não fariammais sentido, porque teriam sido dissolvidas – pacientes e médicos, parentes e crianças, machos e fêmeas, heterossexuais e homossexuais... Uma nova ética médica teria surgido, permitindo e valorizando a ambiguidade numa sociedade que teria superado a divisão sexual, "[...] *a society in which sexuality is something to be celebrated for its subtleties and not something to be feared or ridiculed*."[13] (FAUSTO-STERLING, 1993, p. 24).

Dentre os cientistas sociais brasileiros, parece predominar um certo receio em se ler o que se produz nas ciências biológicas, medo reiterado em relação às pesquisas bioantropológicas e, mais ainda, bioarqueológicas, mesmo em tempos de rupturas de fronteiras disciplinares e reivindicações inter- ou transdisciplinares. Ora, o potencial de desnaturalização das categorias binárias de sexo e gênero apresentado pelas publicações das autoras acima resenhadas é indiscutivelmente relevante para se pensar um mundo melhor, principalmente ali onde

13 Nossa tradução livre do inglês: "[...] *uma sociedade em que a sexualidade é algo a ser celebrado por suas sutilezas e não algo a ser temido ou ridicularizado*."

os sistemas médico-científico e jurídico-normativo insistem em operar no sentido de reproduzir o que Gina chama, muito sabiamente, de "*pensamentos*", aquele conjunto de ideias que espelha os mecanismos performativos e disciplinares do gênero.

O ideário que denuncia o gênero como produtor do sexo, desnaturalizae desuniversalizaas classificações binárias de gênero e a heterossexualidade compulsória e promove a fluidez do conceito de identidade está na base da obra das autoras resenhadas, mas não dos sistemas representacionais que fundamentam a experiência constitutiva de Gina enquanto sujeito – nem dos sistemas representacionais médico-científicos e jurídico-normativos acionados por Gina em seu périploà larecherche, não *dutempsperdu*, mas do tempo à venir, aquele que ainda lhe resta para deixar de ser uma "*viva-morta*".Sabemos a quem interessa a desnaturalização das classificações binárias de sexo e gênero. Mas, precisamos perder o medo de nomear aqueles a quem isso não interessa por correrem o risco de perder seus privilégios.

Referências

AGARWAL, Sabrina C., GLENCROSS, Bonnie A. (orgs.). *Social Bioarchaeology*. Maiden: Wiley-Blackwell, 2011.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 [1990].

BUTLER, Judith. *Cuerpos que Importan.* Buenos Aires: Paidós, 2002 [1993].

BUTLER, Judith. *UndoingGender.* Nova York: Routledge, 2004.

DAHLBERG, Frances. *WomantheGatherer*. New Haven: Yale University Press, 1981.

De LAURETIS, Teresa. “QueerTheory: Lesbianand Gay Sexualities – anIntroduction”. *differences*, 3, 2, p. iii-xviii, 1991.

De LAURETIS, Teresa. “A Tecnologia do Gênero”. In: HOLLANDA, Heloísa B. *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura.* Rio de Janeiro: Rocco, pp. 206-241, 1994.

FAUSTO-STERLING, Anne.*Myths of Gender: biological theories about women and men*. Nova York: Basic Books, 1992.

FAUSTO-STERLING, Anne. “The Five Sexes: why male and female are not enough”. *The Sciences,* March/April, 1993, p. 20-25.

FAUSTO-STERLING, Anne.*Sexing the Body: gender politics and the construction of sexuality*. Nova York: Basic Books, 2000.

FAUSTO-STERLING, Anne.*Sex/Gendeer: biology in a social world.* Nova York/Londres: Routledge, 2012.

FAUSTO-STERLING, Anne, TOURAILLE, Priscille. “Autourdes Critiques duConcept de Genre. Entretienavec Anne Fausto-Sterling. *Genre, Sexualité& Société*, 12, 2014, p.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. 1. A vontade de saber.* Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do Poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GELLER, Pamela L. “Skeletal Analysis and Theoretical Complications”. *World Archaeology*, 37, 4, 2005, p. 597-609.

GELLER, Pamela L. “Identity and Difference: complicating gender in Archaeology”. *Annual Review of Anthropology*, 38, 2009. p. 65-81.

GONTIJO, Fabiano, SCHAAN, Denise. “Sexualidade e Teoria Queer: apontamentos para aArqueologia e a Antropologiabrasileiras”. *Revista de Arqueologia*, 30, 2, 2017, p. 51-70.

HALPERIN, David M. *Saint Foucault: towards a gay hagiography*. Nova York: Oxford University Press, 1995.

HERDT, Gilbert (org.). *RitualizedHomosexuality in Melanesia*. Berkeley/ Oxford: UniversityofCalifornia Press, 1993.

HERDT, Gilbert (org.). *Third Sex, ThirdGender: Beyond Sexual Dimorphism in CultureandHistory*. Nova York: Zone Books, 1994.

HOLLIMON, Sandra E. "Sex and Gender in Bioarchaeological Research: theory, method, and interpretation". In: AGARWAL, Sabrina C. & GLENCROSS, Bonnie A. (orgs.). *Social Bioarchaeology*. Maiden: Wiley-Blackwell, 2011, p. 149-182.

JAGOSE, Annemarie. *Queer Theory: an introduction*. Nova York: New York University Press, 1996.

JOYCE, Rosemary A. "ArchaeologyoftheBody". *Annual Review ofAnthropology*, 34, 2005, p. 139-158.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex: bodyandgenderfromtheGreeksto Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

LEE, Richard B., DeVORE, Irven (orgs.). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 1968.

MANIFESTO "QueerNation". *Cadernos de Leitura*, 53, 2016 [1990], p. 2-13.

MORTON, Donald (org.). *The Material Queer: a LesBiGay cultural studiesreader*. Boulder: Westview Press, 1996.

NANDA, S."The *Hijras*ofIndia: cultural and individual dimensionsofaninstitutionalizedthirdgender role". *Journalofhomosexuality*, 11, 1985, p.35-54.

REITER, Rayna. R. (org.). *Toward an Anthropology of Women*. Nova York: Monthly Review, 1975.

ROSALDO, Michelle. Z., LAMPHERE, Louise. *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

RUBIN, David A. *IntersexMatters: biomedicalembodiment, genderregulation, andtransnationalactivism*. Nova York: SUNY Press, 2017a.

RUBIN, Gayle. "O Tráfico de Mulheres". In: *Políticas do Sexo.* São Paulo: Ubu, 2017 [1975], p. 9-61.

RUBIN, Gayle. "Pensando o Sexo". In: *Políticas do Sexo*. São Paulo: Ubu, 2017b [1984], p. 63-128.

SCOTT, Joan. " 'Experience' ".In: BUTLER, Judith, SCOTT, Joan (orgs.). *FeministsTheorizethe*Political. Nova York/Londres: Routledge, 1992, p. 21-40.

SCOTT, Joan. "Gênero: umacategoriaútil de análise". *Educação e Realidade*, 20, 2, 1995 [1986], p. 71-99.

SEDGWICK, Eve K. *Epistemologyofthe Closet*. Berkeley: UniversityofCalifornia Press, 1990.

SILVA, Hilton P. "Evolução Humana, Biologia, Cultura e o Ambiente Iatrogênico da Modernidade". *Ambiente & Sociedade*, 48, 2014, p. 175-186.

SOFAER, Joanna. "Gender, BioarchaeologyandHumanOntogeny". In: GOWLAND, Rebecca, KNÜSSEL, Christopher (orgs.). *The Social ArchaeologyofHumanRemains*. Oxford: Oxbow Books, 2006, p. 155-167.

STRATHERN, Marilyn. *The GenderoftheGift: problemswithwomenandproblemswithsociety in Melanesia*. Berkely: UniversityofCalifornia Press, 1988.

SULLIVAN, Nikki. *A CriticalIntroductiontoQueerTheory*. Nova York: New York University Press, 2007.

WARNER, Michael (org.). *Fearof a Queer Planet: QueerPoliticsand Social Theory.* Minneapolis: Universityof Minnesota Press, 1993.

ZIHLMAN, Adrienne. “Engendering Human Evolution”. In: BOLGER, Diane (org.). *A Companion to Gender Prehistory*. Maiden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 23-44.

Resumo

Registrar e refletir sobre trajetórias de pessoas trans no âmbito da militância política sinaliza o reconhecimento de novos "cenários de interpelação", tanto em relação ao mundo normativo hétero-direcionado, quanto a alguns segmentos do movimento LGBTI+ e feminista. O período que se inicia nos anos 90 até o presente, indica, para tais pessoas, a construção de "retóricas de empoderamento" empenhadas em combater as diversas formas – interseccionadas - de opressão sofrida. O presente artigo propõe, por meio de trajetória pública de algumas ativistas e intelectuais trans, como Janaina Dutra e Camille Cabral, circunscrever alguns elementos constitutivos do movimento de travestis e transexuais no Brasil, enfatizando os processos de ressemantização de suas experiências, pensadas no âmbito de um regime de visibilidade "diurno e engajado".

Palavras-chave: movimento trans; visibilidade; feminismo; transfeminismo.

Abstract

Recording and reflecting on trajectories of trans people in the context of political militancy indicates the recognition of new "interpellation scenarios", both in relation to the hetero-directed normative world, as well as some segments of the LGBTI + and faminist movements. The period from the 1990s to the present indicates to such people the construction of an "empowering rhetoric" committed to countering the various - intersected - forms of oppression. This article proposes, through the public trajectory of some trans activists and intellectuals, such as Janaina Dutra and Camille Cabral, to circumscribe some constitutive elements of the transvestite and transsexual movement in Brazil, emphasizing the resemantizing processes of their experiences, conceived within the framework of a "diurnal and engaged" visibility regime.

Keywords: trans movement; visibility; feminism; transfeminism.

Prolegômenos

Inicio este artigo trazendo paro seuplano de escrita uma postagem do Facebook de uma militante trans de Fortaleza, graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, SyssaÁdley Monteiro. Na referida postagem, Syssa narra seu contentamento com uma vitória do coletivo do qual faz parte, o Transpassando[1], que, recentemente, teve seu projetode atuação política selecionado, dentre 279 concorrentes da América Latina, pelo EuropeanJournalism Centre e a Bill & Melinda Gates Foundation. O tema do projeto era "oportunidades para mulheres, hoje". A equipe do Transpassando irá viajar pelo Brasil, Argentina e Colômbia em busca de "mulheres trans" com atuação no campo educacional.

A postagem celebra a vitória de três anos de duras atividades, mas, ao mesmo tempo, mira um alvo preciso: as pessoas que debocharam do projeto, recusaram-se a ajudar e as associações, políticos e equipamentos LGBTQI+, dos quais, segundo narra, o coletivo nunca recebeu apoioou financiamento. Syssa então dispara: "*um Governo e uma prefeitura que só nos dá migalhas. Equipamentos LGBTQI+ que só fazem prevenção de ISTS/DSTS, ato show e eventos para aflorar o ego da militância que ocupa o poder no Ceará*". Ela endereça ainda críticas à militância que, segundo ela, "*diz estar interessada na luta dos nossos direitos, mas que nunca põe em pauta educação, trabalho e saúde, mas apenas se mantém no poder. Os mesmos ciclos, as mesmas pessoas, mesmas alianças, mesmos discursos, mesmas migalhas e lucrando as nossas custas*".

---

1 O Transpassando foi instituto em 2015 como Programa de Extensão da Universidade Estadual do Ceará. Oferece "cursos profissionalizantes, pré-vestibular, debates políticos e produção artística e cultural para o público transexual e a população LGBT". Sua missão, diz ainda o site, consiste em: "Possibilitar a formação para o ENEM de travestis e pessoas trans através de um programa de educação cuja meta é a conclusão da escolarização média e o acesso à educação superior numa perspectiva de fortalecer ações de combate à transfobia e seus efeitos; facilitar o acesso à formação profissional das travestis e pessoas transgêneras como modo de minimizar os efeitos de segregação da vida escolar e profissional produzidos pela experiência da transfobia; contribuir para a formações de sujeitos autônomos fortalecendo as experiências de fala e decisão. Site: https://www.facebook.com/TransPassando-UECE-430166990511351/

No momento em que li essa postagem, estava iniciando a escrita desteartigo, que havia denominado, provisoriamente, de “notas etnográficas sobre um trabalho de campo com lideranças trans”, e que seria um recorte de minha experiência de pesquisa com pessoas trans na militância e em situações de migração, abordando especialmente o trabalho de pesquisa realizado junto a Janaina Dutra, em Fortaleza e a Camille Cabral, em Paris. Desde 1994, acompanho a movimentação e a luta de pessoas transgêneros pelo reconhecimento de sua existência social e cidadania. Nos idos da década de 80 e início da de 90, a maioria dos trabalhos sobre pessoas trans na academia – especialmente nas Ciências Sociais - era constituída deescritos por pesquisadores “homens gays” e pesquisadoras “mulheres biológicas”. A academia não contava ainda com pessoas trans em suas cadeiras. Tampouco falar-se-ia de “intelectuais orgânicas trans” escrevendo sobre suas trajetórias e inseridas no “tatame” da luta com suas comparsas de outras gerações, como se pode depreender do relato de Syssa Monteiro. Impensável ainda era a candidatura de pessoas trans para cargos legislativos, apresentando-se como travestis ou “mulheres trans”[2].

Pensando comparativamente com outros momentos que presenciei do movimento trans local e internacional, três aspectos particularmente importantes na economia política da visibilidade trans podem ser destacados na fala de Syssa: o lugar da educação, o referente sociológico “garoto” e a ideia de gerações (e distinções) entre comparsas no atualmente chamado “movimento trans”. O lugar da educação, como tentarei mostrar, é acompanhado por uma retórica de

2 Como foi o caso de Kátia Tapety como travesti eleita vereadora (pelo PFL) em 1992, 1996 e 2000, na cidade de Colônia do Piauí. Em Fortaleza, temos uma mulher trans, Helena Vieira, disputando uma vaga para deputada federal pelo PSOL, nas eleições de 2018.

empoderamento[3] que interpela tanto os lugares destinados às travestis emsua vida diurna da escola, quanto os trabalhos na academia escritos sobre suas experiências. O deslocamento sugerido pela experiência trans na maneira de nomear os referentes sociológicosimplicaa interpelação em relação a um certo feminismo fundamentalista para o quala categoria "mulher" gozaria de certa estabilidade. Por fim, a ideia de dissidências no próprio movimento, diz respeito ao fato que, desde que um novo regime de visibilidade se instituiu entre pessoas trans (especialmente a partir do trabalho nas associações de luta contra a AIDS), as reivindicações políticas extrapolaram os limites de um "*empoderamento tutelado*"(CARRARA e CARVALHO, 2013) para constituir uma agenda marcada pelo diálogo com outras minorias, mantendo uma pauta voltada para pensar novas pedagogias do gênero para além do binarismo que marca a experiência hegemônica da heterossexualidade como política sexual.

No intuito de discorrer sobre algumas das questões acima anunciadas, lanço mão de um material etnográfico coletado entre os anos de 1994 a 2013, período em que pesquisei a experiência trans no contexto fortalezense, brasileiro e parisiense. Priorizo aquias entrevistas realizadas com Janaina Dutra, em Fortaleza, e Camille Cabral, em Paris. Ambas são nordestinas e reconhecidas como lideranças do movimento trans. Parto dos relatos construídos na experiência vivida por ambas para discorrer sobre alguns momentos constitutivos do movimento trans brasileiro. O

---

3 A ideia de uma "retórica do empoderamento" (2017:50-54) é pensada aqui a partir do trabalho de Thomas Csordas. A retórica é tomada como um dos aspectos do discurso - seu "fio de corte", - e consiste no meio pelo qual os participantes de uma certa comunidade linguística são convencidos da validade e relevância dos enunciados que definem uma imagem legítima e eficaz do grupo. A retórica é aquilo que propõe, que redireciona, oferece novos caminhos para pensar a experiência na qual os indivíduos estão inseridos. Esse redirecionamento da atenção - as pessoas passam a ver as coisas com outros olhos, sob novos pontos de vista - , equivale à criação de significado. Para compreender a natureza específica das eficácias é preciso construir uma hermenêutica da retórica cultural em funcionamento nos diversos discursos ou comunidades linguísticas.

intuito aqui é empreender uma reflexão compartilhada sobre alguns elementos constitutivos da atual retórica do empoderamento que tem lugar na economia política da visibilidade trans.

"Do glamour para a política": visibilidade e novas retóricas de empoderamento no discurso de Janaina Dutra

Meu encontro com as temáticas ligadas às experiências de pessoas travestis e transgênero teve início há aproximadamente duas décadas, por ocasião de uma pesquisa etnográfica numa sala de cinema pornô, no centro da cidade de Fortaleza, o Cine Jangada[4]. No cinema, as travestis (na época as palavrastrans ou transgênero não eram empregadas), além de utilizarem o espaço do cinema para a venda de serviços sexuais, encontravam ali um lugar privilegiado de sociabilidade. Em suas mãos, o cinema se transformava em "palco", "camarim", "escola", "terreiro", "centro de convivência". O escuro do cinema aparecia, principalmente naquele momento, como uma espécie de metáfora da experiência que viviam no seu cotidiano, destinadas que estavam a uma vida noturna e "invisíveis" para as experiências diurnas da escola e do trabalho formal. Realizei quase dois anos de pesquisa naquela sala, até o momento no qualo cinema fechou suas portas em 1996.

Dois anos depois, já no começo de 1999, reencontrei algumas travestis que havia entrevistado no cinema. O contexto, agora, era muito diferente: já não se tratava da invisibilidade e clandestinidade de uma sala de cinema para filmes pornográficos, mas daquele das mobilizações de luta contra a AIDS. Todo um conjunto de ressignificações era agora incorporado ao cenário da política sexual local, nacional e internacional,

4 Essa pesquisa deu lugar ao livro *No Escurinho do Cinema*: cenas de um público implícito. São Paulo: Annalume, 2000.

e uma efervescência diurna, acompanhada de um discurso militante, passava a ter lugar. Durante este período, nas associações de luta contra o HIV e a AIDS, muitas travestis tinham se tornado "multiplicadoras", "agentes de saúde", "educadoras sociais" e, posteriormente, "militantes da causa transfeminista". A AIDS, disse-me certa vez Janaina em 1999, "*trouxe muita visibilidade para elas, foi um passaporte do glamour para a política*". Afinal, complementa, "*elas hoje são mais presentes, estão mais visíveis, mais sabedoras de seus direitos, mesmo que a vida de boa parte ainda seja muito precária*". Janaina referia-se especialmente ao trabalho na associação e ao advento da AIDS que, segundo ela, "*veio trazer outra visibilidade ao movimento, veio trazer a história da reivindicação política acima do paetê e da lantejoula colorida*".

Nos primórdios do movimento, o reconhecimento de que se tratava de um grupo "vulnerável" possibilitou a problematização e posterior visibilidade acerca dos elementos constitutivos dessa vulnerabilidade. A problemática expandiu-se para além da prevenção ou, como querem Carrara e Carvalho[5], para além de um "*empoderamento tutelado*", e ganhou uma dimensão coletiva, tanto pela via do agrupamento realizado nas ONGs, quanto pelo fato de que as mobilizações estatais baseavam-se em uma metodologia denominada de *PeerEducation* (educação por pares). Com o surgimento da AIDS, o Estado entendeu que era preciso acessar as profissionais do sexo para reduzir os índices de infecção. Isso

5 Em seu texto sobre a história do movimento trans, Carrara e Carvalho (2013) destacam a luta pela inclusão de travestis no emergente movimento homossexual dos anos 1980-1990. No movimento homossexual dos idos dos anos 70, a questão central era a conquista de respeitabilidade social para homens homossexuais, o que significava distinguir entre performance de gênero e desejo. A escolha do termo "orientação sexual" responde a isso: desejar uma pessoa do mesmo sexo não implicaria em ser do outro sexo e/ou gênero. A distinçãoque antes era feita entre "entendidos" e "bichas" se reconfigura com as categorias "homossexual" e "travesti". A hipótese de Carrara e Carvalho acerca da construção de uma identidade (política) travesti acontece quando o movimento deixa de priorizar a homossexualidade para se basear em identidades coletivas. Travesti não seria, portanto, uma categoria pré-moderna ou tradicional, uma vez que "é no âmbito das transformações por que passa a categoria 'homossexual' nos anos 1970 que se projetam 'gays', de uma lado, e 'travestis', de outro".

só poderia ocorrer "entre pares". Somavam-se a essa metodologia as ideias de advocacias e *empowerment*, que compuseram o mosaico das mobilizações e reflexões de si que viriam a seguir. Nessa "captura estatal", cursos de capacitação e financiamento de projetos possibilitaram a constituição de travestis, transexuais e transgêneros como sujeitos nos campos jurídico e político.

A advogada Janaina Dutra estava diretamente vinculada a esse processo no Ceará. Eu realizava minha pesquisa de campo ao mesmo tempo em que participava como voluntário nas associações às quais me vinculei. Primeiramente em Fortaleza e, posteriormente, em Paris. Em Fortaleza, eu fui acolhido em 1999 por Janaina Dutra, dentro do Grupo de Resistência Asa Branca (GRAB), uma ONG fortalezense voltada para a luta contra a homofobia e o cuidado com pessoas vivendo com HIV. Ali, realizeialgumas oficinas sobre sexualidade e gênero, utilizando os filmes de Almodóvar, ao mesmo tempo em que participava no cotidiano da Associação. O momento era particularmente intenso no que tange à mobilização nacional de travestis, transexuais e transgêneros. Desde 1992, elas haviam iniciado uma série de encontros no intuito de criar uma rede que proporcionasse uma articulação política no cenário nacional. Em 1993, foi criada a primeira associação de travestis do Brasil, a ASTRAL, e o ENTLAIDS (Encontro Nacional de Travestis, Transexuais e Liberados na luta contra a AIDS). Daí em diante, surgiram várias associações[6].

---

6 Em 1995, é fundada a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros – ABGLT. E finalmente em 2000, em Porto Alegre, é fundada a Articulação Nacional de Transgêneros, que depois se tornaria Articulação Nacional de Travestis, Transexuais e Transgêneros – ANTRA. RENATA (Rede Nacional de Travestis), em 1994; RENTRAL (Rede Nacional de Travestis e Liberados) e ATRAS (Associação de Travestis de Salvador), ambas em 1995; ASTRAV (Associação Nacional de Travestis, Transexuais e Liberados na luta contra a AIDS), em 1999; ASTRA-RIO (Associação das Travestis e Transexuais do Estado do Rio de Janeiro), em 2005.

Em Fortaleza, Janaina Dutra criou, em 2001, a ATRAC, Associação de Travestis do Ceará. Sua militância, como destaquei, havia nascido no GRAB, do qual foi vice-presidente. Depois de fundar e presidir a ATRAC, foi presidente da ANTRA (Articulação Nacional de Transgêneros) e membro do Conselho Nacional de Combate à Discriminação da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República. Janaina era uma "trans militante", nascida em Canindé, interior do Ceará. Sua transformação aconteceu quando estudava Direito em uma universidade particular de Fortaleza[7]. Era tomada por seus pares como uma advogada muito inteligente e que gozava de bastante prestígio no mundo associativo local, bem como entre suas comparsas nacionais. Janaina acreditava na solidariedade como princípio moral. Nossa parceria na pesquisa que eu realizava era afinada e Janaina tanto empenhava-se para que mantivéssemos as oficinas sobre sexualidade e gênero a partir dos filmes do diretor espanhocomo as reclamava no momento de suas aparições em público.

Meu contato com ela incluía as horas que passávamos conversando em sua casa, onde morava com seus pais, as discussões no

---

7 Certa vez indaguei sobre seu nome, como o tinha escolhido. Ela disse que seu nome veio depois da experimentação de alguns outros. Narrou assim seu processo de nominação: "*antes de ser Janaina Dutra, fui Stela Mares. Nós éramos um grupo, o grupo do 'S'. Todas elas tinham o nome começado por 'S'. Tinha a SilibinaTompson, Suely Paco Rabane, SonicaMalboro, a SuramaKinseger, todas começado por 'S' e eu tinha o nome Stela Mares. Eu achava muito centro educacional. Aí descobri o nome de Bertram Rinkel, cineasta alemão que era muito assimilado ao Nelson Rodrigues e [que] questionava os valores como a fidelidade, a família, tinha uma coisa muito irreverente nessa questão e ficou uma junção legal, Stela Rinckel. Foi meu primeiro nome, quando fiz Miss Rio Grande do Sul em um concurso, representando a descendência alemã [risos]. Montei a personagem muito em cima disso. Parecia a Mortícia Adams. A Janaina tem uma história. Eu estava em uma praia na Barra do Ceará (Fortaleza) tomando banho, já hormonizada, quando uma mulher me pediu para acender um cigarro. Ela me olhava assim meio à distância, um olho verde, com a cabeça raspada, meio doida, lunática. Ora, na época não se usava cabeça raspada nem em homem, que dirá em mulher. Eu acendi o cigarro dela e ela perguntoumeu nome. Respondi 'Jaime' e ela disse que era Janaina. Ela disse com uma ênfase tão grande no olhar e achei tão bonito que juntei o sobrenome da minha mãe e fiquei Janaina Dutra.*"

GRAB e na ATRAC e as sucessivas entrevistas que realizamos. Participei de alguns eventos nacionais ao seu lado. Nesse trajeto, o trabalho sobre Almodóvar já havia assumido um lugar secundário na pesquisa e as experiências de vida de travestis, transexuais e transgêneros, tanto no cotidiano citadino quanto na militância, passaram a ser o alvo de meu empenho. Remanejar a pesquisa era tanto sucumbir aos apelos de apoio a uma causa, quanto circunscrever o novo "campo de possíveis" que a experiência possibilitava. Afinal, no contexto de repolitização do campo sexual, tornado possível com o aparecimento da AIDS, mais de dez associações de travestis e transgêneros foram criadas no Brasil. Manifestei o interesse em registrar essa experiência e Janaina não media esforços para viabilizar contatos, material, bem como acesso a pessoas ligadas à Articulação Nacional das Transgêneros. Um intenso trabalho de cooperação estabeleceu-se entre nós. Janaina realizou 8 entrevistas com lideranças nacionais do movimento, a partir de um roteiro que havíamos definido. Refiz algumas entrevistas e complementei a amostra com aproximadamente 15, incluindo tanto as travestis e transgêneros que participavam dos projetos da ATRAC quanto às lideranças da mobilização nacional[8].

Uma dessas pérolas coletadas por Janaina refere-se aorelato sobre a ressemantização de categorias utilizadas para falar da experiência de travestis e transexuais, narrada por uma liderança que

---

8 Certo dia, perguntei como ela tinha sentido às entrevistas que realizou. Referindo-se às entrevistas com as representantes de associações de travestis e transgêneros do Brasil, ela me disse: "*As entrevistas fluíram muito conforme cada uma, conforme a sua experiência, entendeu? Eu tentava assim não falar muito, não opinar, para não... para não tolher, para não tanger a entrevista, para não tirar a naturalidade do expressar de cada uma... e assim até a própria espontaneidade. Acho que você vai encontrar pérolas maravilhosas assim no meio... E assim como elas têm os mesmos hábitos de vestir quase o mesmo tipo de roupas, de falarem o mesmo idioma,* [mas] *são tão diferentes em preferência, em postura, no pensar... Culturalmente eu acho que ficou rica essa coleta, porque culturalmente são oito entrevistas feitas,* [que representam] *sete estados diferentes e regiões diversificadas* [do Brasil], *porque quanto mais longe, maior o choque cultural, mais particular seus 'modus vivendi'*".

Janaina apreciava bastante, a Bárbara Granner, que dizia: "*A questão é defender o feminino da travesti. Ela tem que ser chamada como a travesti e não como o travesti. É um contrassenso você definir com o artigo masculino* (...). *Eu faço questão de defini-la como feminina, porque ela é um ser feminino*." Essa ressemantização pode ser tomada como um dos primeiros momentos na construção de uma retórica de empoderamento no movimento das travestis. Na mesma fala, Granner destaca a patologização implícita no sufixo "ismo", algo também que o nascente movimento precisaria redimensionar. Ela diz: "*Eu acho que a travestilidade* (ao invés de travestismo) *significa a qualidade de se ser travesti, porque é uma qualidade ser travesti, é uma coisa positiva ser travesti. Eu defendo muito o termo travestilidade. É uma questão de pura democracia*(...). *Eu não acho correto que a travesti continue tendo essa conotação de doença, de errado, de uma coisa passível de crítica*".

Janaina encampava e militava por essas ressemantizações. A narrativa de Grannerdá ensejo a um tipo de reflexividade que se traduz em novas barganhas políticas, especialmente no que tange a um novo tipo de visibilidade. Nas entrevistas com Janaina e outras pessoas trans que participavam de sua equipe no GRAB, existem indícios dessa produtividade política de ressignificações e reconhecimento do trabalho nas associações. Elas faziam referencias como: ter a carteira da associação como distintiva, especialmente nos momentos de batida policial, ser acordada no meio da noite por alguém da vizinhança para alguma urgência de saúde ou pedidos de camisinha, ser reconhecida por familiares por trabalhar em uma associação e não na prostituiçãoetc. A ideia do envolvimento nas associações como um "passaporte para a política" podia ser percebida nesses relatos que faziam referência a uma inserção cotidiana menos estigmatizante ou, corroborando as palavras de Granner, uma inserção que incluísse "a qualidade de ser travesti como algo positivo" ou o surgimento de um discurso reflexivo e crítico sobre a "essência construtiva" do "ser feminino que é a travesti". Além disso,

mesmo que a captura estatal estivesse presente nesse empoderamento, a sociabilidade constituída na associação possibilitava novas bandeiras, ressignificações inauditas para quem só contava com os pontos de prostituição e o escuro de uma sala de cinema pornô. Travestilidade surgia então como a grande bandeira contra a qual o movimento trans luta até hoje: a patologização e a consequente barganha pela saída do Código Internacional de Doenças, sob a rubrica de "disforia de gênero".

Janaina costumava chamar a atenção para o fato de que ela era a primeira portadora de carteira profissional da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) na qualaparecia caracterizada como mulher, apesar de constar o nome que lhe foi atribuído no momento de seu nascimento. Janaina faleceu em 2004, vítima de um câncer pulmonar. Desde então, muitas coisas mudaram na arena do ativismo trans ao longo dos últimos anos. Uma parcela dessas transformações, como destacou Carvalho (Ibid), pode ser percebida em duas chaves de políticas públicas: o processo transexualizador[9] e os inúmeros decretos municipais e resoluções de conselhos universitários autorizando o uso do nome social por pessoas trans no ambiente escolar. Na medida em que pessoas trans podem ser reconhecidas a partir da maneira como se autonomearem, ou seja, do nome que escolheram para si, aumentam suas chances de permanecerem na escola. Diminuindo a evasão, tem-se, como demostrouLuma Nogueira de Andrade (2012), uma maior escolaridade e chances de novas inserções na experiência de formação para o trabalho.

---

9 Se desde 1997, as cirurgias de transgenitalização já haviam deixado de ser consideradas crime de mutilação e o Conselho Federal de Medicina já havia autorizado tais procedimentos em alguns hospitais universitário do país, em 2013, como destacou o referido autor, o Ministério da Saúde lançou uma portaria (GM n.2803, de 13/11), possibilitando uma ampliação e redefinição do processo transexualizador, que passa a incluir travestis e homens trans no acompanhamento da hormonização. Por um lado, o processo transexualizador vem possibilitando uma reconfiguração na vida de pessoas trans não apenas pelo oferecimento das tecnologias de transformação corporal, mas fundamentalmente pela sanção estatal da possibilidade de tais transformações, o que tem efeitos concretos e simbólicos.

Aqui, cabe um parêntese para um outro elemento nessa nova retórica do empoderamento na experiência trans. O nome de Luma Andrade, nesse contexto, não é gratuito. Se, a partir de um determinado momento, tornou-se comum saudar, com justeza, pessoas trans que terminaram o ensino superior e se formaram – como vemos com Janaina e veremos com Camille - tornou-se comum também pensar a representatividade e o alcance político do que se escrevia sobre as vidas trans. Luma Andrade concentra e condensa ambas as posições. Ela é uma mulher trans, doutora em educação e professora universitária na UNILAB(Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira).Escreveu sobre juventudes trans nas escolas do Ceará e, fazendo coro a muitas de suas consortes, lamenta a ênfase dada à prostituição na literatura brasileira sobre travestis e transgêneros. Para ela, tal ênfase "*pode reforçar a ideia de um lugar de destino destas*". E complementa: "*faz-se necessário apresentar formas de sociabilidade das travestis que não sejam alicerçadas apenas no campo da prostituição, caso contrário imobilizamos a identidade da travesti, a qual, aos poucos, com resistência e assujeitamentos, insere-se nos contextos sociais e profissionais diversos como no lugar onde ocorre esta pesquisa* (a escola)".

Aideia de "intelectuais orgânicas" como componente de um novo tipo de empoderamento relaciona-se, especialmente a partir do final dos anos 90, com o surgimento de reflexões oriundas da teoria queer, tanto nos movimentos sociais quanto na escola. Se, por um lado, no movimento LGBTI+ e nas ciências sociais, há o abandono de interpretações psicológicas e da sexologia para pensar a experiência trans (em detrimento de uma abordagem queer político-paródica que ressignifica o estigma), na escola, novas demandas educacionais relacionadas areconhecimento e direitos surgiram, depois do "pânico

sexual" ocasionado pela AIDS nos anos 80[10]. Deve-se levar em conta que, se hoje comemoramos o dia 29 de janeiro como o dia da Visibilidade Trans, isso aconteceu também em função do fato que, passado o pânico sexual e abandonados os porões da ditadura, os sujeitos se sentiram, em uma sociedade teoricamente democrática, livres para manifestar maneiras divergente de pensar e desejos "dissidentes".

As ressignificações até aqui anunciadas compõem uma nova economia política da visibilidade trans, com uma retórica de empoderamento muita além da individuação de Estado ou de um empoderamento tutelado. A grande maioria delas caminha no sentido do reconhecimento da alteridade travesti ou transexual como uma experiência de autonomia e liberdade. Do ponto de vista semântico, "as" travestis, "travestilidade", "transfobia" e atualmente "mulher trans" compõem um mosaico de ressignificações que interpelam as normas de gênero, a patologização, a violência médico-psiquiátrica em designar "o verdadeiro sexo", um certo feminismo, a representatividade, as textualizações sobre suas experiências etc. Se, no Brasil, essa proliferação semântica vem sendo gestada nessa nova cultura de grupo de pessoas trans do meio associativo, na França, algumas ressemantizações também interpelamantigas maneiras de pensar o corporal e o sexual na experiência trans, como é o caso, por exemplo, da designação "transgênero". Camille Cabral, cuja breve "etnobiografia" textualizarei a seguir, certa vez me falou dessas categorias como sendo fruto de uma "repolitização do campo sexual", ocasionada pela AIDS e queveio

10 Referindo-se a entrada da Teoria Queer no Brasil, Miskolci (2013, p. 38) destaca que desde o final dos anos 80, o estudo da sexualidade tinha sido moldado pelos debates em torno da epidemia da AIDS e a articulação – necessária – das demandas sociais ao interesses do Estado. A partir do surgimento do coquetel antirretroviral e a progressiva percepção da AIDS como doença tratável, ganham espaço demandas de outra ordem, voltadas à cidadania. Assim, complementa o autor, "é possível dizer que foi nas escolas, em particular no ensino básico, que o povo encontrou o Estado em emergentes tensões entre os interesses do ensino e o surgimento da demanda das pessoas por reconhecimento e direitos".

questionar os lugares cristalizados de gênero e o lugar das travestis na experiência atual, para além do carnaval e do trabalho sexual.

Camille Cabral: “*feminilidade não é monopólio de quem tem vagina*”

Em meados de 2000, fui acolhido, em Paris, pela Associação PASTT (Prevenção, Ação, Saúde e Trabalho para os Transgêneros) para dar prosseguimento à minha pesquisa. A associação então era dirigida por Camille Cabral, que a havia fundado em 1980. Ela autorizou minha presença no ônibus de prevenção que a Associação faz circular pelos territórios do trabalho sexual na capital francesa (*Bois de Boulogne, Boulevard Ney* etc.). Participei como voluntário das “noitadas de prevenção” durante mais de um ano, ao mesmo tempo em que frequentava cotidianamente a associação. Contribui um pouco na discussão de alguns projetos nos quais Camille estava engajada na época e, depois, me desliguei mais, quando conheci um prédio em um subúrbio de Paris (*Porte de Clignancourt*) onde a maioria das inquilinas eram ‘trans’ e, em sua grande maioria, brasileiras. Passei a frequentá-lo com bastante assiduidade. Se, como falou Janaina, “*quanto maior o choque cultural, mais particular o ‘modus vivendis’*”, a experiência em Parisrepresentava a possibilidade de registrar uma nova territorialidade de travestis e transgêneros, bem como destacar as reverberações dessas experiências internacionais para o movimento trans no Brasil.

Aexemplo de Janaina Dutra, Camille Cabral também é nordestina, filha de pai pernambucano e mãe paraibana. Não é advogada, mas é médica. Chegou a Paris há aproximadamente quatro décadas, para fazer especialização em doenças de pele e doenças infecciosas sexualmente transmissíveis. Ali, iniciou seu “processo de feminilização”, depois que começou a se sentir “*um pouco mais livre do peso social do Brasil*” ou,

como reforçou, quando o "*peso social ganhou menos amplitude, tanto em relação à família quanto em relação a sua profissão*". A exemplo de Janaina, Camille fez sua transição quando estava quase se formando. Ela passou a viver sua feminilidade no dia a dia, em pequenas transformações. Tudo aconteceu mais ou menos assim: "*pouco a pouco eu comecei a me impor socialmente como mulher. Eu usava um jeans feminino, um pulôver mais ou menos, meio lá e meio cá, e fui fazendo minha transformação, meu processo de feminilização*". Ela fez isso, como era de se esperar de uma médica, "*tomando hormônios com a posologia exata e vendo um endocrinologista*". E complementa que "*desde a época da Residência em São Paulo, eu já sabia que minha feminilidade era completamente diferente, por exemplo, da feminilidade de um gay efeminado*".

Em uma das tantas entrevistas que me concedeu, Camille relembrou do tempo em que trabalhava com sua mãe em uma Associação para trabalhadoras do sexo, no interior de Pernambuco. Quando se refere a essa memória, Camille fala do humanismo de sua mãe, mas destaca seus aprendizados para além de um certo assistencialismo, referindo-se à sua experiência como "ativismo político". Afinal, a comunidade transgênero em uma cidade como Paris, diz ela, "*apresenta um grau de complexidade e um grande desafio no sentido das práticas de prevenção às DST/AIDS, especialmente pela multiplicidade étnico-cultural das trabalhadoras de sexo e das condições de vulnerabilidade que tal contexto migratório implica*". O PASTT atende praticamente toda a população trans da América Latina, em um contexto de políticas migratórias cada vez mais adverso. A atuação do PASTT é marcada, destaca, "*pela pluralidade de línguas, modos de vida, sentimentos religiosos e impõe como tarefa a necessidade de mediação no sentido de fazer valer as diferenças, negociadas no dia a dia das práticas de prevenção*".

No livro *O voo da beleza: experiência trans e migração* (VALE, 2013), abordei aspectos referentes ao processo migratório de travestis

e transexuais brasileiras para a França. Para os fins desteartigo, empenhado em situar alguns momentos do movimento trans no Brasil, me atenho a algumas das reverberações que esse trânsito implica em termos de ressemantizações e diálogos entre realidades distintas. Se *o voo da beleza* consiste em uma expressão ou eufemismo utilizado pelas pessoas trans para falar (ou suavizar) sobre a crua realidade de uma deportação, o deslocamento que tal experiência implica significa, antes de tudo, a busca de um lugar mais clemente, de um abrigo contra a injúria e a violência implícita nas normas de gênero: uma reivindicação de inserção "para além do carnaval". Quando retornam ao Brasil, em férias, expulsas ou deportadas, narrando experiências maravilhosas na Cidade-Luz ou misérias intransponíveis, travestis e transgêneros reencontram antigas companheiras, são reconhecidas nas boates noturnas locais, circulam pelas associações e assim compartilham suas experiências, com outras gramáticas e semânticas. As reverberações vindas do estrangeiro dialogam com as inquietações locais.

No âmbito do movimento trans brasileiro, isso se fez particularmente presente no momento das definições em torno das categorias políticas travesti, transexual e transgênero. Em 1997, como destacaram Carrara e Carvalho (Ibid), a presença de Camille Cabral no V Encontro Nacional de Travestis e Transexuais (V ENTLAIDS), provocou um questionamento sobre alguns dos possíveis usos dessas categorias. Os autores citam o relato de duas lideranças, IndianaraSiquierae Marcelly Malta. Para a primeira a discussão toda parecia uma mera questão de "nomenclatura", enquanto a segunda manifestava, segundo a interpretação dos autores, um certo sentimento de imposição, por parte de Camille, em relação à abreviação "trans",

ao invés de travesti e transgênero[11]. Ora, esse tipo de produtividade política das categorias e suas consequências sociais e financeiras tem lugar depois da entrada, formalmente, das organizações de travestis no espaço do movimento, fato que aconteceu em 1995 no VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas (Simões e Facchini, 2009).

Certamente que a escolha dessas categorias não é gratuita. No caso específico do movimento trans, ela implica também o manejo de recursos do Estado. Achava-se que transgênero uniria travestis e transexuais e que isso implicaria em uma arrecadação maior para políticas públicas. Entretanto, essa importação era motivo de piada: Janaina, por exemplo, sempre que falava de transgênero trocava propositalmente a palavra por transgênico, em referência à produção de alimentos. Em Paris, quando eu falava com Camille sobre essas categorias, ela dizia que transgênero não pegou e que a palavra deveria ser "transgênera".

A ideia de ressignificar travestis e transexual para "pessoas trans" ou "homens e mulheres trans" é compatível com a experiência que Camille vivia no PASTT e em Paris. Travesti acumula uma carga pejorativa, em função da atividade na prostituição (interseccionada com o lugar de classe e a migração ilegal). Transexual, ao contrário, conta com a calção da medicina e, associado aos estratos de classe média, tem a conotação de um "autêntico" desejo de ser mulher, como Carvalho tão

11 Reproduzo aqui as passagens de Indiara e Marcelly no texto de Carrara e Carvalho (Ibid, p. 312): "*Em 1997* [...] *foi a primeira vez que vieram pessoas do exterior. Então veio Camille Cabral do PASTT. Camille Cabral justamente trouxe essa... que, na realidade, internacionalmente a palavra usada é "transexuais". "Travesti" não é uma palavra muito usada. Então a gente quis colocar nessa época, mas por uma questão de cultura... foi muito discutido que não... que não se identificavam com a palavra. E acabou que, a partir de 1997, começou essa briga entre as duas palavras, travestis e transexuais, entrando aí depois a palavra "transgender" ou "transgêneros" e "trangêneras", que acabou também não sendo aceita, e ficou a briga só entre "transexuais" e "travestis", entre as duas palavras, na realidade. Eu acho estranho porque é apenas uma nomenclatura*". (Indianara, entrevista em 27/07/2010). Marcelly Malta, também presente nessa ocasião, fala da influência internacional como se tivesse um tom de imposição: "*Acho que foi a Camille Cabral que veio de Paris, que é uma militante que é presidente da PASTT de Paris, ela disse: 'todas as travestis têm que se englobar... serem chamadas por trans... trans*" (Marcelly Malta, entrevista em 16/06/2010).

bem chamou a atenção. Sendo coerente com essa visão médica, deve-se lembrar que Camille estudou medicina, conhece os processos anátomo-fisiológicos de transformação do corpo e seu "processo de feminilização" foi todo orientado por médicos. Sua experiência também a equipou com ferramentas conceituais oriundas da literatura especializada sobre transexualidade, que contribuem na inteligibilidade e na autoconstrução de si. Categorias como "identidade de gênero" e a própria ideia da sexualidade como construção sociocultural possivelmente estejam na base para uma frase que Camille costumava utilizar e que expressou parcialmente no filme O Voo da Beleza: "*feminilidade não é monopólio de quem tem vagina e masculinidade não é monopólio de quem tem pênis*".

Mas obviamente que as explicações para o porquê falar em transgênero ou em trans - saindo da grade classificatória travesti ou transexual e reduzida a uma distinção biologizante -, não é unívoca. Lembro de uma das visitas que fiz ao PASTT e encontrei uma transexual paulista que vivia entre a Suíça e Paris. Conversando sobre o porquê da categoria transgênero não ter "pegado" no Brasil ou mesmo entre suas consortes no PASTT, ela explicitou sua "leitura" sobre as benesses em torno da categoria, ou simplesmente da utilização do termo "pessoa trans". Me disse, com outras palavras, que essa restrição da diferença entre travestis e transexuais a uma questão genital é algo muito desagradável e invasivo. Nada mais chato, dizia ela, do que a inquisição em termos de "operadas" e "não-operadas". Trata-se, comentava, de uma questão muito íntima, que não deveria nem ser colocada. Falar de "trans" ou transgênero deixava as coisas em aberto. Na França, ela me dizia, é muito menos estigmatizante ser chamada de transexual do que de travesti. Daí talvez o fato de Camille ter sugerido à Indianara ou Marcelly Malta a utilização do termo transexual ou simplesmente trans. A "leitura" de Camille é mais condizente com alguém que não investe, como outras associações parisienses (como por exemplo a Associação Síndrome de Benjamin) no processo genital transexualizador. O PASTT

acompanha e dá apoio às pessoas vinculadas àassociação que desejem fazê-lo e o fazem efetivamente, mas a perspectiva de Camille não reitera o biocentrismo ou a perspectiva biologizante segundo a qual a "natureza seria o destino". Gênero, disse Camille, também no filme O Voo da Beleza[12], é uma coisa mental, "*nós nunca seremos uma mulher biológica, pois nossa questão se passa aqui* (nesse momento ela coloca o dedo para a cabeça), *nossa questão* é *uma questão de gênero, de identidade*".

Se por um lado, o processo transexualizador assimila o movimento das trans ao movimento feminista, por outro, esse trânsito não se faz sem conflitos e exclusões. Camille se queixava constantemente de algumas feministas, para as quaisa categoria mulher se restringia à biologia. Daí talvez a frase "*feminilidade não é monopólio de quem tem vagina*" reverberar em seu discurso. Alguns dos argumentos do tipo de feminismo que Camille criticava – que brincando com ela chamei de "fundamentalista" -, podem ser circunscritos a partir e alguns argumentos da filósofa feminista americana Janine Raymont sobre a experiência trans. Em 1981, ela afirmou que o "*transexualismo constitui um programa sociopolítico que concorre de maneira desleal com o movimento das mulheres cujo objetivo é suprimir a opressão dos papéis sexuais estereotipados e impostos em nossa sociedade*" (p. 16-25). Para ela, trata-se de um "*problema de homens*" e

> a fabricação dos homens-fêmeas é uma manifestação dentre outrasdatradiçãomasculinadecriaçãodeum *ersatz* (sucedâneo) de mulher que visa a arrancar das mulheres o poder inerente à biologia feminina e que compreende notadamente a fecundação artificial [...] Os homens-tornados-mulheres-frabricadas (*hommes-devenus-femmes-fabriquées*) tentam neutralizar as mulheres transformando a mulher biológica em algo inútil,

12 O filme O Voo da Beleza por ser acessado clicando no link: https://youtube/vSQ7pYW5HZ0

> algo que constitui uma solução final que o império transexual encontrou para o problema das mulheres (RAYMOND, 1981, p. 142-143, tradução minha).

Raymond destaca ainda que a sociedade patriarcal[13] e suas definições de masculinidade e feminilidade constituem a causa primeira do "transexualismo". Os sujeitos transexuais são vistos por ela como "*assujeitados às definições sociais dos papéis de gênero*" e "*escravos do corpo*". Acentua-se aqui a ideia de que o "transexualismo" ou o movimento transgênero não representam uma transgressão das categorias de gênero suscetível de contribuir para "(trans)cender" o sistema de relações de poder entre homens e mulheres; ao contrário, tal experiência aparece mais como uma reprodução invertida dessas relações de poder[14]. Assim, a perspectiva de uma transgressão, de algo que provocasse um salto à exterioridade, um devir "autêntico", é completamente descartado por Raymond. Mesmo quando se refere ao atual "movimento transgênero" a autora é irredutível, pois o movimento transgênero representaria um recuo em relação às conquistas feministas dos anos 1960 e 1970.

---

13 Butler (2003) lembra a crítica feita, nos anos recentes, à "noção de um patriarcado universal" como "princípio universal pressuposto" de dominação (masculina). Diz a autora que a "*urgência do feminisno no sentido de conferir um status universal ao patriarcado, com vistas a fortalecer aparência de representatividade das reivindicações do feminismo, motivou ocasionalmente um atalho na direção de uma universalidade categórica ou fictícia de estrutura de dominação, tida como responsável pela produção da experiência comum de subjugação das mulheres*". Ressalta ainda que "*embora afirmar a existência de um patriarcado universal não tenha mais a credibilidade ostentada no passado, a noção de uma concepção genericamente compartilhada das 'mulheres', corolário dessa perspectiva, tem se mostrado muito mais difícil de superar*" (BUTLER, 2003, p. 21).

14 O movimento transgênero encorajou mais um estilo do que uma política de resistência. Um expressivo individualismo tomou o lugar da contestação coletiva do poder. Assim fazendo, ele [o transgenderismo] despolitizou o gênero, despolitizando o feminismo. Os novos fora-da-lei do gênero não são outra coisa que os antigos conformistas do gênero, sendo que dessa vez existem homens que se conformam à feminilidade e mulheres que se conformam à masculinidade. Ou para ser mais condizente com a nova versão do transgênero, nós temos homens e mulheres que se misturam sem ir muito longe em seus propósitos.

Ora, é surpreendente que, como me lembrava Camille, em um mundo onde a "dominação masculina" é constantemente denunciada, mas bastante presente, pessoas nascidas com o sexo masculinoreivindiquem para si o "papel" feminino e busquem transformar-se em mulheres. Pensar a experiência do movimento transgênero como conformismo é desconhecer a difícil tessitura desse lugar de fala, desconhecendo também o peso e o preço que pessoas trans pagam ao se transformarem em mulheres. No Brasil, por exemplo, onde alguns delitos são relativizados em seu valor e infração e as leis perderam o poder normativo e os meios legais que deveriam ter na garantia da cidadania, para travestis e transgêneros essa violência tornou-se um item obrigatório em seu cotidiano, criando em seus algozes a convicção de que a injúria, a chacota, o desdém, a brutalidade e o crime são inevitáveis. Supor que alguém suporta todas essas vicissitudes e brutalidades apenas porque deseja reproduzir a dominação masculina utilizando-se de uma "imagem-pretexto" da mulher é desconhecer os limites do essencialismo e da naturalização.

Todo esse processo de ressemantização até chegarmos a categorias como "mulheres trans" ou transfeminismo passa por táticas de aproximações e distanciamento em relação aos vários feminismos. A tessitura de um movimento acontece lentamente, assim como as mudanças. Se, hoje, lideranças como Janaina, Camille e tantas outros, citadas neste breve ensaio, aparecem como referências importantes para o movimento e para nossa experiência de forma geral é porque elas interpelam acerca de referentes dados como estáveis e, muitas vezes, imutáveis. Nesse contexto, a categoria mulher, como podemos observar nas considerações de uma feminista como Raymond, aparece como essência e um dado da natureza. Nas considerações a seguir, à guisa de conclusão, retomarei esse fundamentalismo feminista para interpelá-lo a partir de outro horizonte, especialmente àquele pensado pela filósofa Judith Butler.

À guisa de conclusão

Nos parágrafos anteriores, trouxe o relato de uma experiência de pesquisa com duas lideranças vinculadas aos primeiros tempos do atualmente denominado “movimento trans”. Abri esse plano de escrita com uma postagem de Facebook da ativista, graduada em filosofia e professora no Ensino Médio, Syssa Ádley Monteiro. Seu relato concentra e condensa algumas das pautas mais importantes do movimento trans nos dias atuais. Tentei cotejar algumas dessas pautas por meio dos relatos de Janaina Dutra e Camille Cabral, situando alguns momentos constitutivos do movimento trans, sua retórica cultural, seus processos de ressemantização e o trabalho de construção de uma economia política da visibilidade voltada para um novo tipo de inserção social. Finalizei a descrição da narrativa de Camille indicando alguns dos impasses que o movimento trans encontra face a um feminismo fundamentalista.

Quando falo aqui em economia política da visibilidade, tenho em mente o trabalho de Gayle Rubin sobre economia política do sexo. Rubin pensa a sexualidade como um dispositivo histórico, marcado por relações de poder e dominação. A essa parte da vida social que envolve a opressão às minorias sexuais, ela denomina “*sistema de sexo/gênero*”. Esse sistema consiste em um conjunto de disposições e interdições por meio das quais o mundo social e generificado transforma a sexualidade biológica. Ora, regimes de visibilidade constituem-se como elementos centrais dessa economia política, especialmente no caso das sexualidades ditas dissidentes, não normativas e/ou não binárias. A visibilidade, no caso das pessoas trans, se faz primeiramente pela colocação em cena de um capital-visual que interpela às normas de gênero. Desde que os variados processos de ressemantização entraram em jogo na construção do movimento, um novo regime de visibilidade, “diurno” e “engajado”, construído em contraposição à atividade noturna da prostituição, passa a figurar nas barganhas políticas do próprio movimento.

Na experiência trans, reconhecimento, desejo e poder movimentam-se e dão visibilidade ao mundo "inquestionado" das categorizações sexuais, sinalizando para a radicalidade do gênero como categoria histórica. Uma vez que embaralham as cartas do jogo sexual, as pessoas trans explicitam a capilaridade de uma experiência que traduz alteridades e diferenças. Suas performances desnaturalizam os significados presumidos para uma suposta ordem sexual, dando a ver estados liminares (portanto, liminoídes), brechas e potências antiestruturais[15]. A experiência transgênero constitui um vasto campo de ensinamentos e experimentações, dado que, em tais pessoas, as categorias sociosexuais, quase sempre propensas a um centramento naturalizante, são profundamente colocadas em questão, "bricoladas" e, no limite, indicam "cenários de interlocução" passíveis de questionar tanto os "referentes sociológicos" quanto os ideais (sempre inalcançáveis) do que seja "a" masculinidade e "a" feminilidade. Isso não implica em dizer que, imediatamente, toda experiência trans ultrapasse o binarismo dos gêneros, tampouco em heroicizar as pessoas trans e/ou transformá-las em eternas vítimas da história.

Implica antes no reconhecimento de que no vantajoso processo de desnaturalização e descentramento que suas experiências operam, as pessoas trans nos dizem que, como o fez Camille, "*a masculinidade não é monopólio de quem tem pênis e que a feminilidade não é monopólio de quem tem vagina*". E em que sentido tal processo se faz vantajoso para todas as pessoas falantes, viventes e desejantes? Porque nos ensina que o aprendizado se faz pelas diferenças. E que a "dessubjetivação

---

15 Em O Voo da Beleza: experiência trans e migração (2013) discuti as experiências trans comoexperiências performáticas liminares, liminóides a partir de Victor Turner. De forma muito simplificada e demasiado esquemática, liminaridade foi pensada como transição, como momento anti-estrutural que depois se rotiniza e vira estrutura (especialmente em pessoas transexuais ou transgênero cujo "capital-corpo-feminilidade" lhes permite passar "despercebidas"), como liminaridade permanente (o que chamei de transitar para o transitório) e como experiência liminóide ou performática, quando inflexão e reflexividade operam como interpelações ao sistema sexo/gênero.

crítica" implicada em tal produção incide sobre a renúncia a reivindicar a ilusão de uma identidade fixa e coerente. O movimento trans é também privilegiado para pensar aquilo que DeSousa Filho (2017, p. 371) denominou de "*produção de subjetividades na dessujeição*", quando os indivíduos se abrem para "*a construção de subjetividades criativas e ativasem resistência às subjetivações impostas*".

Mas quais os significados e o sentido que assume a ideia de se desfazer de concepções normativas e restritivas da vida sexual e sexuada? Desfazer o gênero, explicou Butler (2012), pode significar uma supressão do eu (moi) e da personalidade de um indivíduo, assim como uma ressignificação de sua existência. No primeiro caso, o sujeito é engolido por uma concepção normativa e patologizante do gênero - o que o impede de encontrar uma alternativa para situar sua experiência no domínio socioseuxal. Aqui, a "violência das normas de gênero", fundadas no amálgama do pecado, da culpa e do diagnóstico, impõe-se como fonte de angústia e sofrimento. No segundo caso, quando o sujeito transita definitivamente ou "transita para o transitório", ele ou ela sãoincitados a abrir mão de todo um conjunto de representações indesejadas de si, passando a lutar contra as interdições públicas que pesam sobre sua existência "dissidente".

Longe de ser simplesmente uma filiação aum gênero já estabelecido, talvez seja necessário, dirá Butler (BUTLER, 2013, p. 293)., compreender a identificação transgênero como uma "*fantástica demanda relacional*". Nessa construção, é o caráter fixo do referente sociológico "garoto" que é posto em crise pela dissonância. Pode ser, diz Butler (BUTLER, 2013, p. 293)., que o garoto que não deseje jogos de espada e guerras fantásticas e prefira fitas e vestidos, encontre, no que chamamos de "feminilidade", "*uma maneira de articular um conjunto de orientações, de desejos, de modos de se apresentar ao outro, de se fazer atraente para um outro*". Nesse contexto, tem-se talvez um "*garoto sociológico em vias de negociar suas necessidades mais elementares por*

meio das convenções da feminilidade". A identificação transgênero supõe, portanto, um deslocamento na maneira de nomear os fatos sociológicos.

Quando a jovem debutante de uma carreira trans escuta da parte de seus parentes, psicólogos, professores e religiosos uma frase do tipo "se você viver assim, você terá uma vida de sofrimento", a pretensão de validade de tal enunciado já é esmagadora, provoca "sofrimento de gênero". Essas advertências, por mais que elas possam parecer cheias de boas intenções, não deixam de ser paternalistas e assistencialistas. Possivelmente, dizem respeito a tudo que uma criança ou adolescente trans não quer ouvir. Tais enunciadosatuam em função da normalização do gênero. Para uma criança efeminada ou masculinizada, a norma anunciada não chega aos seus ouvidos como uma simples comunicação desinteressada. Ela carrega colorações sombrias de injúria e abjeção. Isso porque a injunção ao gênero normalizado, da ordem do tipo "seja assim, seja assado", constitui um outro tipo de sofrimento, uma vez que a própria enunciação, que busca atenuar o sofrimento da vida não normalizada de uma criança de gênero "dissidente", transforma-se na causa do sofrimento. Em termos performativos, tudo se passa como se a advertência quanto ao sofrimento vindouro já fosse o sofrimento causado. Para aqueles e aquelas cuja vida não se aproxima ou não pode se aproximar da norma, o ato do discurso que comunica a norma não apenas provoca sofrimento, como reforça também a existência de um não-lugar ou de um limbo de identificação.

Em que momento, então, pode-se dizer que a identificação transgênero necessita de um deslocamento na maneira de nomear os fatos sociológicos? No momento em que, por parte da pessoa concernida, existe uma demanda a ser considerada do gênero de sua predileção. Butler dirá que a identificação ganha forma como *discurso* e como *endereçamento*, em um contexto no qual o fato de ser reconhecido na linguagem constitui uma parte da realidade social em questão. Quando, por exemplo, uma garota se identifica como garoto

e existe uma demanda de mudança na designação sociológica, dois atos têm lugar: "*o primeiro é um ato de auto-nomeação, mas o segundo é uma forma de endereçamento, um endereçamento a um 'tu' ao qual é solicitado o reconhecimento dessa pessoa como um garoto*" (BUTLER, 2013, p. 293). Nesse momento, retomo a autora, "*nós não podemos falar da identificação como uma realidade exclusivamente psíquica, como alguma coisa que é acoplada de maneira interna e que existe separadamente de uma identidade sociológica ou de uma cena sociológica de interlocução*" (BUTLER, 2013, p.294).

A autonomeação interpela o referente sociológico, que passa a ser visto como inviável para inaugurar ou garantir o processo reivindicado. Por que inviável? A crise do caráter fixo do referente sociológico colocado em cena pelas figurações trans e a forma de lidar com essa aparente "dissonância" serão determinantes para o autoreconhecimento e a inteligibilidade cultural que uma pessoa transgênero terá em sua vida. A realidade social do gênero, como já foi destacado, depende do reconhecimento. Ela é constituída pelas práticas de nomeação - autonomeação e nomeação pelos outros. Se, nesses cenários sociológicos de interpelação, o referente sociológico não consegue inaugurar uma inteligibilidade normativa de gênero e tampouco garantir uma explicação do que se passa nessas experiências ditas "dissonantes", então, no âmbito de uma pedagogia reversa, é preciso interpelar a própria dissonância que existe nas convenções que orquestram a performance social de gênero. "É o próprio sistema sexo-gênero, criado por vocês, que não nos comporta!", as trans poderiam dizer.

Esses novos cenários sociológicos de interlocução vêm sendo construídos duramente nos interstícios das estruturas sociais, nos engajamentos diurnos e em novos espaços de atuação por parte da população trans. Ao ressignificar os modos de endereçamentos que lhe são destinados, elas ressignificam simultaneamente as relações de gênero ou a ideia de uma identidade primária e estável. Em sua agonística atual,

que passa pela construção de uma nova retórica de empoderamento, um de seus objetivos – penso eu – diz respeito à possibilidade de que as experiências trans se rotinizem como experiências costumeiras e não mais como algo da ordem do "exótico", "patológico" e/ou "fantasioso". O caminho ainda é certamente longo, levando-se em consideração o Código Internacional de Doenças, mas a seriedade com que as reivindicações de despatologização têm sido operadas pelas pessoas concernidas no movimento trans, tem conformado um novo tipo de visibilidade que passa também pela formação de "intelectuais orgânicas", (ou "orgânicos", se estivéssemos abordando a experiência de pessoas transhomens) comprometidas com a auto reflexividade e textualização de suas próprias experiências.

O alcance pedagógico dessa formulação de Butler será fundamental para que se possa pensar uma espécie de pedagogia reversa ou rizomática, como diria Deleuze (1972). Uma pedagogia que interpela a naturalização e a patologização das experiências de gênero, ao mesmo tempo em que interpela o lugar de autoridade daqueles e daquelas que lidam com a experiência pedagógica, familiar, religiosa. Educar na e para a experiência da diferença implica no investimento e na reflexividade necessária para a construção de um mundo equânime. Tal pedagogia passa necessariamente pela capacidade de desenvolver uma relação crítica em relação a essas normas. Pressupõe distância e capacidade de suspender ou recusar tais normas, um tipo de performance pedagógica que consegue "olhar o lugar olhado das coisas", se colocar no lugar do outro, "abrir mão" da violência das normas de gênero. Nisso talvez consista a potência de agência de todas as pessoas tidas como abjetas ou consideradas como párias sociosexuais. A ideia de uma pedagogia reversa sinaliza o reconhecimento de uma capacidade, necessariamente coletiva, de elaborar uma versão alternativa, minoritária e que leve adiante a radicalidade do gênero pensado como categoria histórica, isso que deveria unir os movimentos trans e feministas.

Para algumas feministas, dirá Preciado (2000), existe um desconforto em relação à experiência trans. A autora recusa a ideia de que as pessoas trans se encontrariam engajadas numa atitude de recusa da feminilidade, das mulheres e do feminismo. Recusa também a ideia de que subjaz, nas pessoas trans, uma busca a se conformar as normas misóginas, pela reprodução dos ideários do patriarcado. O autor destaca que o feminismo fundamentalista ignora a possibilidade de um devir na experiência transexual ou transgênero pelo falto de tal feminismo ter-se mantido preso numa dicotomia natureza-cultura, impossibilitando-o, assim, de pensar a própria feminilidade como uma tecnologia de sexo/gênero. Se por um lado, o feminismo deve ser celebrado como uma das grandes rupturas epistemológicas e políticas do século XX, por outro,

> para bom número de feministas, a tecnologia remete a um conjunto de técnicas (não simplesmente de instrumentos e de máquinas mas também de procedimentos e de regras que presidem seus usos - do teste genético à pílula, passando pelos exames peridurais) que objetificam, controlam e dominam o corpo das mulheres. (PRECIADO, 2000, p. 73)

Essa perspectiva de pensar a tecnologia terminou por supor a categoria "mulher" nos moldes do essencialismo. Preciado (*Ibid*) ressalta que, até o trabalho de Donna Haraway, as análises feministas da tecnologia - a autora cita Simone de Beauvoir, Bárbara Ehrenreich, Gena Corea, Adrienne Rich, Mary Daly, Linda Gordon, Evelyn Fox Keller – associaram toda forma de tecnologia ao patriarcado, priorizando a noção de tecnologia reprodutiva em detrimento da noção de tecnologia de sexo. As pessoas ou as mulheres trans lembram ao feminismo que a feminilidade também é uma tecnologia. Assim, a autora propõe uma abertura no conceito de tecnologia e, por via deste, sugere repensar o feminismo para além das oposições binárias natureza/cultura, feminino/masculino, reprodução/produção.

Aqui, as questões de "*garde-robes*", de "hormônios", "cirurgia" e "postura", que Raymont tanto critica, recebem uma leitura mais atenta. A questão não é mais a de saber se vamos desempenhar o papel feminino contra o masculino, ou o contrário, e, sim, fazer com que os corpos, todos os corpos, consigam livrar-se das representações essencialistas, dos constrangimentos do 'corpo social', bem como das posturas, atitudes e comportamentos estereotipados. Para enxergar isso na experiência transgênero, é preciso imaginar um tipo de pensamento que vá além da "máquina binária" e que possibilite pensar na experiência de travestis ou transgêneros numa experiência de devir. Não se trata de dizer que, ao realizar uma crítica da identidade, a teoria *queer* se nega a entrar nas barganhas políticas de uma afirmação identitária. "*Queerizar*" o feminismo possibilita repensar a identidade. Somente nesse horizonte haveria abertura para pensar a experiência transsexual ou transgênero para além do mero repasse da dominação masculina, fantasmagorias vestimentárias ou uma "falsa política das sexualidades", como gostaria Raymond. O que é problemático na perspectiva dessa autora é que a verdade e a falsidade do gênero se decidem na biologia, conduzindo o feminismo para uma "renaturalização" da mulher.

Será no contexto dessa discussão que Butler, em *Défaire le Genre* (BUTLER, 2013, p.294), irá conclamar uma união entre o movimento trans e o movimento feminista, principalmente pelo conjunto de valores comuns a ambos e a necessidade de fazer valer a radicalidade do gênero como categoria histórica. Como demonstrou o movimento intersexual, dirá a autora, nada escapa ao enquadramento cultural, nem a anatomia e muito menos o sexo. Isso significa dizer que o gênero é aberto a constantes reformulações. E complementa, destacando, com outras palavras, o que foi dito por Camille: a própria atribuição da feminilidade ao corpo feminino como se ele fosse uma propriedade natural ou necessária existe no interior de um enquadramento normativo no qual a atribuição da feminilidade à "fêmea humana" é

um dos mecanismos da produção do gênero.Assim, ao invés de ficar buscando nas pessoas transgêneros ideias invertidas, representações e práticas de machos e fêmeas, melhor seria concentrar a atenção no "como" esses indivíduos podem ser vistos como "*elementos centrais em configurações culturais de sexualidade, sexo e gênero*", e buscar investigar como tais pessoas clarificam essas ideias, representações e práticas no campo da política sexual. (KULICK, 1998, p. 15). Nesse sentido, o diálogoentre os vários movimentos depende da capacidade de viver e negociar as tensões, sem reduzi-las a "*soluções dogmáticas*" ou "*soluções muito fáceis*".

As economias políticas da visibilidade e do empoderamento trans são tributárias desses enfrentamentos e desses diálogos com os outros lugares sociais do movimento organizado. Enfim, a "receita" do alegre caos de alguns segmentos da mobilização trans, malgrado suas contradições e tentação molar, identitária, segmentaridade, dualismo, grupismo, centralismo, sua oscilação *entre* molar/molecular/molecular/molar pode inspirar aquilo que Deleuze (1997) denomina de uma *pedagogia rizomática* – o rizoma é horizontalidade que multiplica as relações e os intercâmbios que dele se originam. Essa pedagogia reversa que interpela os limites dos referentes sociológicos pode ocupar o lugar de uma fala dissidente, abrindo-se à criação e às conexões: desterritorializaçõese linhas de fuga. A vida, assim compreendida, é um contínuo fluxo e refluxo, potência de interação e produção de sentidos.

Referências

ADELMAN, Miriam. O gênero na construção da subjetividade: entendendo a “diferença” em tempos pós-modernos, inAdelman e Silvestrin (dir.), Gênero Plural: um debate interdisciplinar. Curitiba: Edições UFPR, 202.

ANDRADE, Luma Nogueira de. Travestis na escola: assujeitamentoe resistência à ordem normativa. Fortaleza: mimeo, 2012. Endereço eletrônico: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/131976/tese%20Luma%20Andrade.pdf?sequence=1

________. Travestis na escola : assujeitamentoe resistência à ordem normativa. Rio de Janeiro: Editora Metanoia, 2015.

BERSANI Leo. Homos: repenser l’identité. Paris : Odile Jacob, 1995.

BUTLER, Judith. Bodies that matter: on the discursive limits of « sex ». New York:Routledge, 1993.

________ . La vie psychique du pouvoir: l’assujettissement en théories. Paris : Editions Léo Scheer, 2002.

________ . Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

________ . Le pouvoir des mots: politique du performatif. Paris : Éditions Amsterdam, 2004.

________ . Défaire le genre. Paris : Éditions Amsterdam, 2012.

BOURCIER, Marie Hélène. Des « femmes travesties » aux pratiques transgenres : repenser et queeriser le travestissement. Paris : Clio. Histoire, femmes et sociétés, 1999.

_________ . La Fin de la Domination (masculine): pouvoir de genres, féminismes et post-féminismes queer. Multitudes. Paris : Éditions Exils, 2003.

CARVALHO, Mario. e CARRARA, Sérgio. Em direito a um futuro trans?: contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. Sex.,Salud Soc. (Rio J.) [online]. 2013, n.14, pp.319-351. ISSN 1984-6487. http://dx.doi.org/10.1590/S1984-64872013000200015.

CARVALHO, Mario. "Travesti", "mulher transexual", "homem trans" e "não binário": interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. In: Cadernos Pagu. n 52. Campinas 2018. Epub May 03, 2018, On-line version **ISSN 1809-4449.** http://dx.doi.org/10.1590/18094449201005200011

DELEUZE Gilles (1972), L'anti-oedipe: capitalisme et schizophrénie. Paris: Éditons de Minuit, 1972.

DESOUSA FILHO, Alípio. Tudo é construído! Tudo é revogável: a teoria construcionista nas ciências humanas. São Paulo: Cortez, 2017.

FOUCAULT, Michel. Dits et Écrits. Paris : Editions Gallimard, 1994.

KULICK Don. *Travesti – prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LE BRETON, David. Les Passions Ordinaires. Anthropologie des émotions. Paris : Armand Colin, 1988.

MISKILCI, Richard. Teoria Queer : umaprendizado pelas diferenças. BeloHorizonte : AutênticaEditora, 2013.

PRECIADO, Beatriz. Manifeste contra-sexuel. Paris : Balland, 2000.

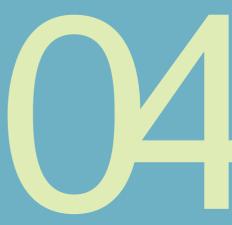
RAYMOND, Janice. L'empire transsexuel, Paris, Seul, 1981.

SIMÕES, Júlio A.; FACCHINI, Regina. Na trilha do arco-íris: do homossexualao movimento LGBT. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

TURNER, Victor. The Anthropology of Performance. New York: Paj Publications, 1988.

________. Do Ritual ao Teatro: a seriedade humana de brincar. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. No Escurinho do Cinema: cenas de um público implícito, São Paulo, Annablume, 2009.

_________.(2013). O Voo da Beleza: experiência trans e migração. Fortaleza: RDS Editora, 2013.

Resumo

As cirurgias plásticas são instrumentos médicos que atuam como mediadores de exigências culturais nas sociedades modernas. Dentro dessa especialidade, a cirurgia de redesignação sexual adequa o sexo anatômico ao sexo psicológico do indivíduo promovendo uma desnaturalização de identidades normativas de gênero. Este estudo visa entender as mudanças socioculturais através da análise dos relatos de vida de duas mulheres transexuais brasileiras. Como materiais, foram realizadas entrevistas em profundidade e também analisadas as redes sociais (YouTube, Instagram, Twitter, Facebook) e um livro autobiográfico. Viu-se que as subjetividades e experiências estão ligadas ao desejo de aceitação, para si e para os outros, adquirido principalmente pela mudança de gênero. Portanto, a cirurgia de redesignação sexual torna-se uma ferramenta para conquistar a identidade, a liberdade corporal e, também, a felicidade.

Palavras-chave: Cirurgias Plásticas; Gênero; Identidade; Antropologia.

Abstract

Plastic surgeries are medical instruments that act as mediators of cultural demands in the modern societies. In this specialty, the sex reassignment surgery adapts the anatomical sex to the psychological sex of the individual, promoting a denaturation of normative gender identities. This study aims to understand sociocultural changes through the analysis of the life story of two Brazilian transsexuals women. As materials was used interviews, social networks (YouTube, Instagram, Twitter, Facebook) and an autobiographical book were also analyzed. It was seen that subjectivities and experiences are linked to the desire

for acceptance, for themselves and for others, Acquired mainly by the change of gender. Therefore, sex reassignment surgery becomes a tool for conquering identity, bodily freedom, and happiness.

Keywords: Plastic Surgery; Genre; Identity; Anthropology.

Introdução

"Eu usava roupas normais, mais larguinhas, calça jeans, camiseta largona. Eu tentava de todo jeito não deixar a minha feminilidade aparecer. Cidade pequena, né? Vocês podem imaginar como era" (GUIMARÃES, 2016, p. 55). O medo de ser de um gênero diferente do sexo do nascimento é frequente em pessoas transexuais. As construções coletivas binárias de gênero, geralmente transfóbicas, intimidam os indivíduos que não se enquadram nas normas naturalizadas socialmente causando sofrimento e confusão acerca de quem realmente são.

O poder social pode atuar sobre o sujeito mediante fenômenos psíquicos, que sutilmente restringem os desejos de quem está fora do padrão cultural, com o fim de promover a integração e sociabilidade (BUTLER, 1998). Esse poder sociocultural, mascarado pela ideia de aceitação social, aos poucos vai transmutando-se em reflexões acerca da corporalidade que acabam limitando a expressão social do corpo do sujeito que não se identifica com as normas de gênero naturalizadas pela sociedade. Desta maneira, a constante projeção do modelo de gênero binário, mesmo podendo ser subjetiva e indireta, causa mal-estar e começa já no registro do nascimento quando ocorre a primeira classificação da pessoa como sendo do sexo feminino ou masculino.

Por outro lado, a transexualidade possibilita uma desnaturalização das normas de identidade de gênero transformando o masculino e o feminino em matizes de um mesmo corpo híbrido que foge dos padrões

estabelecidos pela sociedade. Esse processo de transição inicia quando os sentimentos são compreendidos pela pessoa que começa a modificar o seu corpo andrógino adequando-o à preferência de gênero elegido. Neste momento, a identidade de gênero do nascimento se desconstrói para então reconstruir-se por sistemas que representam a nova forma com que o indivíduo se relacionará com o universo sociocultural, sendo uma experiência não uniforme e distinta para cada pessoa (COSTA,1989).

Neste sentido Ochoa (2004) afirma que para promover-se uma política antinormativa, é necessário considerar o propósito da teoria *Queer*. Essa teoria questiona a noção de identidade propondo uma reflexão às imposições culturais que nos obrigam a construir os corpos usando-os de modo a ajustá-los aos critérios estéticos, morais e higiênicos compartilhados pelo grupo a que pertencemos (GALLI ET AL., 2013). Para Ochoa, estratégias locais também devem ser usadas para articular uma política do desejo através do estudo das diferentes culturas escutando as narrativas das pessoas, pois, segundo ela, não se deve homogeneizar a transexualidade, mas sim cultivar as alteridades sexuais e de gênero de acordo com cada indivíduo.

O estudo de Lima & Cruz (2016), fez um breve resumo do percurso da transexualidade no tempo. Para eles, o termo transexual foi referido pela primeira vez em 1910 por Hirschfeld, mas somente no final da segunda Guerra Mundial teve a sua definição descrita por Cauldwell. Entretanto, a transexualidade como objeto de diagnóstico psiquiátrico foi delineada na segunda metade do século XX por John Money e Robert Stoller como transtorno e/ou disforia de gênero com uma condução terapêutica que passava pelos processo hormonal e de intervenções cirúrgicas (LIMA & CRUZ, 2016) temas hoje bastante discutidos nas ciências sociais.

Como grande parte dos estudos que tratam sobre a transexualidade abordam aspectos relacionados principalmente a procedimentos cirúrgicos (GALLI ET AL., 2013; SOLEY-BELTRÁN, 2004; JUNIOR, 2012), tratamentos hormonais (BORBA & OSTERMANN, 2008; SILVA, 2003; PELÚCIO, 2005), questões de saúde pública (ARÁN & MURTA, 2009; OCHOA, 2004) e sobre os aspectos políticos e jurídicos (MACÍAS & ARMAZA, 2014; CARRARA, 2012), esse estudo buscou identificar os principais desafios sociais encontrados na trajetória de vida de duas pessoas que transitaram de gênero. Portanto, essa investigação tem por objetivo trazer os aspectos socioculturais vividos por duas mulheres transexuais brasileiras, descrevendo suas experiências e subjetividades em relação ao gênero e à sexualidade.

Os estudos de Bento (2006), Missé & Coll-Planas (2010) e Arán & Murta (2009), também tratam os aspectos socioculturais da transexualidade a partir de um olhar fenomenológico, sustentando reflexões fundamentais sobre o poder e as normas sociais de gênero binário frequentemente naturalizadas e institucionalizadas socialmente. No entanto, esse estudo ao analisar a história de vida dessas mulheres transexuais, uma delas blogueira, contribuirá com informações pertinentes sobre a transexualidade, tanto para as ciências sociais como também para a comunidade LGBT[1] que se identifica com suas redes sociais.

Os blogues são um fenômeno tecnológico, comunicativo e cultural entendido como um espaço de expressão pessoal e construção de uma identidade, pois através das redes sociais o blogueiro expressa seus interesses e constrói uma identidade em um ciberespaço mediante um discurso contínuo e em diálogo permanente com os leitores (ESTALELLA, 2005). Os blogueiros são sujeitos que possuem um papel ativo como emissor-receptor ou produtor-consumidor de mensagens a partir do desenvolvimento de determinadas habilidades técnicas e comunicativas (FLORES-MÁRQUEZ, 2012).

---

1 LGBT: Lésbicas, gays, bissexuais e transexuais ou transgêneros.

Por este contexto, foi elegida uma blogueira transexual porque os desafios que ela passou e passa, normalmente, são similares aos obstáculos enfrentados pelos indivíduos que transitaram, ou querem transitar, de gênero, podendo ser uma importante fonte de informações para a criação de políticas de gênero. Além disso, o fenômeno da transexualidade permite uma análise dos principais processos psicossociais que acompanham a transição de identidade de gênero, como os sentimentos de medo, estigma e discriminação que levam a um grande sofrimento e, em alguns casos, ao suicídio, sendo importante também para a prevenção.

Metodologia

Trata-se de um estudo qualitativo, orientado desde uma perspectiva sociocultural da comunicação. Está baseado em uma etnografia virtual, que inclui a observação em linha, entrevistas com duas transexuais e uma análise do discurso autobiográfico do livro publicado por uma blogueira transexual e pelos seus relatos nas redes sociais. Considera-se que os blogueiros compartem características gerais, como o nível educativo, o tipo de emprego e o estilo de vida, assim como certas constantes em seus discursos: infância, a família, a vida adulta e a transição de gênero rompendo com as instituições tradicionais e desafiando os próprios sentimentos.

A coleta das informações foi realizada durante seis meses do ano de 2016. Foram considerados como critérios de inclusão: apresentar-se socialmente como transexual, ser maior de 18 anos e assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Os participantes foram incluídos independentemente do fato de terem realizado ou não a cirurgia de redesignação sexual, nível de escolaridade, socioeconômico, estado civil ou credo religioso. A seleção seguiu os critérios de conveniência.

Elegeu-se intencionalmente uma mulher transexual heterossexual blogueira de 32 anos e uma mulher transexual lésbica de 40 anos para narrar e a sua trajetória de vida, pelo critério de assiduidade, conhecimento e colaboração voluntária com a investigação. A primeira foi chamada pelo pseudônimo de Amanda e a segunda de Carla para atender os requisitos éticos de manter o sigilo em seus depoimentos. Procurou-se reunir as passagens marcantes de suas vidas com a abordagem de questões-chave para a compreensão das identidades de gênero, sexualidade e os contextos socioculturais. Tal ato pretendeu não somente angariar informações, mas também validar as histórias narradas.

Essa investigação pauta-se na metodologia da história oral e discutiu-se as vivências das trajetórias das interlocutoras somadas àquilo que foi comparado com os estudos existentes. As perguntas versaram sobre o processo de construção das identidades transexuais por meio da elucidação dos discursos e saberes que cercam os participantes, problematizando como chegaram a ser o que são hoje e como foram engendrados nessa história compreendendo o processo vivenciado, contemplando não só os aspectos de gênero e sexualidade, mas também questões socioculturais importantes desde a infância, até a vida adulta. Após a coleta de dados, realizou-se a transcrição literal das entrevistas.

De acordo com Meihy (1996) e Meihy & Holanda (2010), a história oral concentra esforços e atenção em pontos temáticos específicos do colaborador da pesquisa por meio dos registros das manifestações da oralidade humana e as percepções da vida social são utilizadas para explicar determinados contextos, neste caso a transexualidade. Essa metodologia também está presente em diversas disciplinas das ciências humanas, permitindo a aquisição de um status multidisciplinar, além do seu emprego frequente como estratégia a favor de populações oprimidas.

Além disso, a história oral é diferente do simples ato de entrevistar, pois mostra ao leitor um contexto da sua produção com outros significados para os fatos estabelecidos, sendo coerente com

a preocupação dos estudos culturais, ao pretenderem aprofundar os significados, refazendo o percurso histórico de formação e movimentação social. Para Johnson (2006, p.29), o objetivo dessa metodologia é o de abstrair, descrever e reconstituir, em estudos concretos, as formas pelas quais os seres humanos vivem, tornam-se conscientes e se sustentam subjetivamente. Esse estudo foi aprovado pelo Comitê Acadêmico da Universidade de Salamanca (5/2015). As questões éticas seguiram as orientações da Resolução n° 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, que regulam a pesquisa envolvendo seres humanos.

Resultados

Na família

> Na infância, a criança não vê essa diferença de menino e menina, ela enxerga todo mundo igual como pessoa [...] mas os adultos, minha mãe por exemplo, percebia que eu não era um menino como meus irmãos. [...] o meu jeito era muito diferente, eu sempre fui muito delicada, meu jeito era feminino [...] Eu usava a calça na cabeça para fingir que eu tinha cabelo comprido, igual a ela e a minha irmã. E eu também pegava os batons dela para me maquiar, com 4 ou 5 anos. Eu era o único dos irmãos que fazia isso. (GUIMARÃES, 2016, p. 19)

O comportamento citado no discurso de Amanda é comum em pessoas transexuais, pois, geralmente, os seus gostos surgem na infância. Entretanto, a criança passa por uma profunda confusão ou desorientação sobre o que esse gênero significa, ou deveria significar, assim como de quem pertence o desejo de um gênero. Se o seu desejo

está construído em relação ao que a sociedade quer dessa criança, então a ideia do próprio desejo será inexistente. A partir disso, entende-se que as pessoas desde a infância estão negociando os seus desejos com as atitudes que se esperam delas, criando um desempenho de gênero que nem sempre o sujeito atua por si só. Neste sentido, Carla relatou que:

> Me vesti com a roupa da minha irmã com 5 anos de idade. Me vi no espelho e me encantou. Eu lembro como se fosse ontem porque essa recordação acompanha toda a minha vida. Mas, minha mãe disse: 'rápido tira essa roupa que vai chegar o teu pai e isso é de menina'. Então eu comecei a fazer isso escondido, quando ela saia eu me vestia de menina. Aquilo me marcou porque eu entendi que para ser feliz eu teria que mentir e me esconder. (Carla, 40 anos)

Segundo Carla, essa foi a primeira recordação da infância que lhe causou alegria e, ao mesmo tempo, sofrimento. Ela gostava de colocar as roupas e acessórios da sua irmã, mas não entendia o motivo disso ser considerado estar errado. Mesmo com pouca idade, ela soube que seria castigada se contasse para os adultos, vestindo-se de menina apenas em segredo. Carla contou que não teve o apoio da família e que isso dificultou muito o processo de transição. Já Amanda afirma que desde o início a sua mãe sabia e a defendia com unhas e dentes, tendo um papel fundamental na construção da sua identidade.

Por outro lado, quando contam da infância ou do período antes de incorporar a transexualidade, elas, Amanda e Carla, costumam referir-se a si mesmas pelo gênero masculino. Isso é observado no discurso quando Amanda diz "eu não era um menino". Além disso, em alguns momentos Carla se confundia, demonstrando a dificuldade de enquadrar-se no sistema de gênero gramatical: "os homens são mais

competitivos no trabalho, em esportes e não *somos* invejosos” (Carla, 40 anos). Para Amanda, o masculino ficou no passado perdoado e o feminino é o seu presente e futuro aceitados.

A partir dos relatos, nota-se que os desejos e gostos começam a florescer na infância. Os sentimentos são expressos naturalmente, mas logo passam a ser controlados e, na maioria das vezes, reprimidos pelo medo de rejeição e por falta de entendimentos do que realmente são. A família é o primeiro espectador de uma pessoa transexual e, de acordo com a sua compreensão, pode ter um papel decisivo no futuro desses sujeitos que no fundo, buscam um apoio familiar para serem felizes com o gênero elegido.

Sem embargo, nem sempre é assim. Para Carla, a sua família foi contra qualquer intenção que ela tinha de ser mulher. Desde os cinco anos a sua mãe lhe dizia que vestir-se de mulher estava errado e isso foi ferindo-a e reprimindo-a cada dia mais. Por outro lado, Amanda, apesar de ter irmãos homens, foi apoiada pela família que sempre esteve ao seu lado, mesmo quando corria pela casa com as roupas da sua irmã. Segundo Amanda, o apoio de sua mãe foi decisivo para que ela esteja viva e feliz atualmente.

Na escola

Passando a infância, na adolescência as coisas ficam mais complicadas. Com o incentivo dos amigos, normalmente os adolescentes começam a “paquerar” o gênero normativo. Perdem a proteção infantil que tinham dos familiares e começam a questionar os seus desejos, vontades e subjetividades. Para Amanda e Carla não foi diferente, elas buscavam uma identidade aliada à emoção de descobrirem-se.

Amanda, ao descrever a sua adolescência, conta que faltava várias aulas, trancava-se no quarto e jogava videogames para esquecer o mundo

real e viver a personagem que queria ser virtualmente. Tinha medo da rejeição e por pressão dos colegas, pois ela atraia-se por meninos, namorou uma menina. No entanto, como ela se atraia por homens, o namoro terminou em pouco tempo. Depois dessa experiência, Amanda entrou em um *chat*[2] e conheceu um amigo. Marcou um encontro, pensando ser um homem homossexual:

> Por um instante, esqueci quem eu era e me entreguei às sensações [...], mas quando eu menos esperava ele colocou a mão por cima da minha calça e, viadaaaaa, o sonho virou pesadelo! Porque então eu voltei para a realidade e lembrei de quem eu era [...] Parei de beijá-lo e tirei a mão dele dali [...] Ele não me via como eu queria ser vista, ele me via como um menino. (GUIMARÃES, 2016, p. 48)

Já Carla também expõe dúvidas que afloraram na sua adolescência, pois, diferente de Amanda, ela era transexual, mas gostava de mulheres, portanto, era uma transexual lésbica:

> [...] na puberdade, com 11 anos eu comecei a entender que gostava de meninas. Então, se você gosta de meninas por que vai quer ser uma menina quando adulto? Isso não pode ser. Eu queria gostar de meninas, não de meninos, ter namorada, ter filhos e ter um trabalho, então eu não posso ser uma menina. Isso de ser uma mulher não pode ser. Eu tive que ser menino para conseguir viver. (Carla, 40 anos)

Nesse discurso, nota-se a confusão de sentimentos entre gênero e sexualidade que atormentam um adolescente transexual. Carla pensava ser heterossexual, mas na verdade percebeu que não estava no gênero que gostava, pois queria ser vista como mulher. Assim, descobriu ser

2 Sala de bate-papo da internet usada na época, quando ainda não existiam tantos os sites e aplicativos de relacionamentos.

uma mulher transexual homossexual[3], ao contrário de Amanda que era uma mulher transexual, porém heterossexual porque atraia-se por homens. Nesse caso, mesmo que Carla já entendesse a sua sexualidade, o seu gênero estava adormecido querendo sair à luz para os outros.

No entanto, chegando na idade adulta, a identidade de gênero tornou-se mais consciente e elas começaram a buscar um meio de manipular as formas masculinas ou femininas de seus corpos, incorporando significados de gênero polimorfos perpetuados socialmente. Porém, as pessoas transexuais também se consideram biológicas como disse Carla: "[...] eu também sou um gênero biológico, eu não sou de papel, mas por isso agora me chamam de terceiro gênero, ou um gênero novo" (Carla, 40 anos).

Na adolescência, os desejos se desenvolvem e as preferências de gênero e de sexualidade ficam mais evidentes. Existe uma forte pressão social que impulsiona os jovens para seguir os modelos sociais e isso causou sofrimentos e repressão tanto para Carla como para Amanda. As duas foram influenciadas e, por um tempo, seguiram os anseios sociais para serem aceitos pelos colegas da escola. No entanto, essas duas mulheres transexuais logo perceberam que algo não encaixava e que precisavam liberta-se de regras para que assim pudessem entender o que realmente sentiam e como queriam ser vistas, como mulheres transexuais e não mais masculinas como haviam nascido.

No trabalho

Amanda conseguiu um emprego de noite e um tele-*marketing,* já que não a viam, e pediu ao chefe para ser chamada pelo seu nome feminino e não pelo nome da certidão, que ela ainda não tinha mudado. Porém, teve que ser transferida para o turno da manhã porque cansou

3 Heterossexual porque sendo uma mulher, mesmo *trans*, ela se atraía por homens.

de levar garrafadas na rua na volta do trabalho. Além disso, ela conta que, como tinha o corpo andrógino, ela temeu a própria vida, por inúmeras vezes, pois as pessoas a ofendiam com palavras e gestos maldosos tanto na rua como no seu ambiente laboral. No trabalho, Amanda teve que mudar de setor três vezes pelo preconceito que sofria dos colegas preconceituosos: "quando a gente menos espera, tem uma mulher com banana por perto"; "mulher kinder ovo"; "mulher cilada" (GUIMARÃES, 2016, p. 64).

A violência sofrida pelos(as) transexuais que assumem a sua identidade também é demonstrada por Carla quando disse que, muitas vezes, quis ser invisível nas entrevistas de emprego: "Quando eu fiz a transição, tive que me acostumar com os olhares, risos e brincadeiras [...] Também depende do dia e de como eu estou porque se eu estou irritada me giro e digo: 'qual o teu problema? Não gostas de *trans*?'. E acaba a risada na hora. Eu sou grande, eles me respeitam". Porém, a violência contra as pessoas transexuais podem ultrapassar as brincadeiras verbais.

Cara afirma que existe muito preconceito nas entrevistas de emprego e que ela mesma não conseguiu trabalho depois da transição. Como ela tinha trabalhado em obras e tinha sido aposentada por uma enfermidade disse que não precisava trabalhar por sorte. Falou também que, por não conseguirem empregos, muitas mulheres transexuais acabam indo para a prostituição. Não por uma escolha de vida, mas como a única forma de sobrevivência que encontram quando não possuíam nenhum apoio, nem familiar, nem de amigos e nem do Estado.

Neste sentido, a transexual brasileira Lea T, filha do ex-jogador Toninho Cerezo, disse em entrevista[4] que teve medo de ter que entrar na prostituição:

4 Breve resumo da entrevista disponível em: http://extra.globo.com/famosos/lea-fala-da-primeira-vez-apos-cirurgia-de-mudanca-de-sexo-prazer-igualzinho-19091620.html

> Eu escutava os casos das meninas e pensava: 'Vou ter que ir para rua'. Elas falavam que eu não ia conseguir emprego, como elas não conseguiram. Liguei para os amigos falando: 'Quero que vocês saibam que vou seguir minha transição e vou ter que me prostituir, porque vou precisar de dinheiro caso os meus pais não me aceitem'. [...] Aí eu tive a bênção, me colocaram em uma campanha para eu não precisar ir pra rua. (Lea T, 2016)

Amanda também disse que se não fosse a sua mãe, ela não sabe nem se estaria viva. No entanto, apesar dos casos de Amanda e Lea T, a maioria dos(as) transexuais estão desempregados pedindo reconhecimento pela Lei para ter o direito de ser cidadão com vida política e qualidade de vida. Por outro lado, Carla aponta que não teve o apoio da família e teve que assumir sozinha as rédeas da sua vida, passando por conflitos internos e físicos, pois sentia dores corporais diárias, mas com a certeza de que era uma mulher. É possível observar a importância do apoio da família, tanto emocional como financeiro, durante o começo da transição de gênero sendo, muitas vezes, decisivo para evitar a prostituição e também o suicídio comum para muitas pessoas transexuais, segundo Amanda e Carla.

Os desafios do corpo e da mente

O principal desafio de uma pessoa transsexual é adequar o seu corpo físico ao seu corpo mental sem sentir-se culpada. Neste sentido, Carla afirma que queria ser como sua companheira "uma mulher que usa saia". Entretanto, pensava que o seu pensamento estava equivocado e que isso não poderia ser. Deste modo, ela resolveu guardar os seus sentimentos e seguiu sua vida adulta no gênero masculino heteronormativo conforme os anseios sociais. Com 18 anos, ela serviu para o exército, totalmente masculinizada. Posteriormente, casou-se com uma mulher cisgênero[5] e começou a trabalhar de pedreiro:

---

5 Mulher que nasceu do gênero feminino e se identifica com ele.

> [...] sabia que eu não encaixava, mas não podia dizer nada. [...] essa vontade de ser mulher era algo negativo para mim que me doía e me fazia feridas. Eu não queria passar por isso, eu queria ser um homem normal, que gosta de mulheres e que desfruta de seu gênero. Quando me refletia no espelho como homem tão másculo me doía, meu sonho era inviável, era impossível [...] Eu fiz as tatuagens para masculinizar-me, para poder me olhar no espelho com a barba e não querer ser mulher. Me sentia culpada por sentir isso (Carla, 40 anos).

O corpo tatuado de Carla era uma maneira de negar o seu desejo de ser mulher e vestir-se como tal. Observando o gênero, no âmbito dos dispositivos biopolíticos, encontram-se as resistências por sentimentos de culpa e vergonha de si mesmo. Essa negação de "ser de outro sexo" reitera a normae os mecanismos de poder que compõe os processos de subjetivação da transexualidade. Ressalta-se, no caso de Carla, que as performances de gênero masculino tinham uma relação direta e causal com as tatuagens como um dispositivo de resistência dos modos de subjetivação de mulher transexual. No entanto, atualmente essa ferramenta de resistência não teria tanto poder de negação, já que as tatuagens são utilizadas por mulheres na mesma proporção que por homens.

Carla disse que sua vida era muito sofrida antes de aceitar-se como mulher transexual. Apesar de não se prostituir, ela começou a beber, usar drogas e foi para o crime, quase acabando com o seu casamento. Seguindo um caminho obscuro, foi presa por um pequeno período, mas suficiente para que os sentimentos começassem a desabrochar, cada vez mais fortes, associados a pensamentos pessimistas. Disse que chegou a ponto de querer suicidar-se em vários momentos de solidão. Em liberdade, entrou em depressão profunda: "tive depressão por 3 anos. Foi nesse instante que vi que algo precisava mudar e resolvi buscar ajuda psiquiátrica com o apoio da minha mulher." Foi pelo medo de suicidar-se que Carla buscou um psiquiatra. Porém, sentiu o poder dos estereótipos transexuais no mundo das instituições de saúde:

> Fui ao psiquiatra e depois ele me mandou a uma psicóloga especialista porque o pobre alucinava, não entendia nada do quadro familiar e eu estava sempre com ansiedade, não dava tempo, fazia mil perguntas absurdas e chegou a me chamar de transexual fetichista, que insulto. No hospital, há uma unidade nossa com psicóloga, psiquiatra, endócrina etc. Elas que decidem se tu és uma mulher transexual ou não. É uma avaliação longa, cheia de testes, uns desnecessários com perguntas absurdas e cruéis. (Carla, 40 anos)

Os sentimentos negativos foram frequentemente vistos nos discursos das transexuais. Carla afirma que a maioria dos psiquiatras seguem um estereótipo de gênero binário heteronormativo e como ela não seguia esse modelo tinha o seu diagnóstico distorcido. Nesta perspectiva, ela chegou a pensar: "Será que não sou suficientemente transexual para esse psiquiatra?". Ela também comentou que nem todos os psiquiatras são capacitados para atender pessoas transexuais, que é um público muito específico. Por esse motivo, ela buscou uma psicóloga particular especialista no tema: "eu tinha 8 conflitos internos quando fui na psicóloga e 9 meses depois não tinha nenhum [...] Ela mudou a minha vida, a tenho como uma pessoa muito importante" (Carla, 40 anos).

Logo que Carla entendeu que era uma mulher transexual, mas que não queria operar-se, surgiram outras questões aparentemente contraditórias pelo modelo heteronormativo em sua cabeça: "se sou mulher por que gosto de mulheres? Então eu entendi, primeiro vem meu gênero, depois penso na sexualidade. Assim como existem pessoas cisgênero heterossexuais ou homossexuais, também existem transexuais assim." Essas foram as suas palavras ao explicar a confusão social que existe quando tratamos esses aspectos. O seguinte discurso resume a importância de aceitar o seu gênero para si e para os outros e, logo, pensar na sexualidade, se simultaneamente for incompatível.

> Primeiro temos que entender o que somos e o que sentimos e depois buscar a identidade como mulher. Para mim, o importante na base de tudo era o gênero para que os outros me reconheçam. Não somente para mim porque isso é fácil, mas para que os outros me reconheçam como mulher, e isso sim que é difícil. E logo, pois, têm os hormônios, a cirurgia, tem a roupa, etc. (Carla, 40 anos)

Entretanto, Carla não estava vivenciando uma experiência transitória. Ela sentia que realmente era uma mulher transexual homossexual que não tinha a intenção de realizar uma cirurgia de redesignação de sexo e necessitava uma ajuda psicológica. Em outra perspectiva, Amanda comenta que considera um insulto quando os psiquiatras diagnosticam os transexuais como doentes, pois ela refere sentir-se em perfeitas condições de saúde: "Não acho que todos precisem de tratamentos psicológicos porque uns têm tudo bem claro e quando falam de tratamento eu sinto que a transexualidade é vista como uma enfermidade" (Amanda, 32 anos). Por outro lado, Carla concorda com os psiquiatras quando dizem que a transexualidade pode ser considerada uma enfermidade, pois para ela quando uma pessoa transexual não pode expressar a sua identidade de gênero e reprime a sua personalidade, ela está enferma.

Por outro lado, para Amanda a cirurgia de redesignação de sexo é uma forma de localizar o gênero no espaço social e sentir-se mais completa, por isso ela guardou dinheiro e foi realizar a cirurgia na Tailândia. Para ela, as cirurgias, assim como as roupas, servem para facilitar o reconhecimento dos outros, mesmo ressaltando que para ela ser mulher era uma atitude interna manifestada pelo comportamento:

> Minhas operações serão para uma melhor localização do meu gênero e não da estética. [...] agora que eu vi o que sofri, quero melhorar e terminar de cumprir o meu sonho porque quando sonhas em ser mulher não sonhas com isso andrógino, sonhas com corpo de mulher. (Amanda, 32 anos)

Ela diz que as amigas que também fizeram a cirurgia estão felizes. Por outro lado, as experiências que viu com os homens transexuais: “a faloplastia é mais complicada pela uretra. É muito ruim, não é satisfatória, então têm poucos homens transexuais fazendo”. Ela destaca que os homens transexuais se submetem frequentemente a ginecomastia, técnica cirúrgica que retira o excesso de tecido mamário. Para Amanda, a prioridade são os seios para sentir-se uma mulher feliz:

> Para nós, os peitos são mais importantes que a vagina, localizam mais no gênero. [...] Eu sempre sonhava em ter peitos, tenho a glândula mamária e o peito redondinho como de uma menina de 13 anos, me falta crescer mais. Eu quero colocar silicone, mas não muito, quero que seja normativo, que se veja. (Amanda, 32 anos)

Além do corpo, a dimensão subjetiva do mal-estar do gênero causado pela sociedade, pode encontrar um paradoxo ao introduzir mudanças sociais para reduzir o padecimento humano vinculado às exclusões que o modelo normativo de gênero produz. A discriminação, o maltrato, a marginalização, a opressão, a violência médica, o estigma, os autopreconceitos e a medicalização são exemplos das experiências desagradáveis que o modelo binário provoca em um indivíduo que não se enquadra. Posturas radicais incapazes de dialogar causam dor esofrimento aos sujeitos que acabam, muitas vezes, cedendo ao dogmatismo logicista por medo da diferença dentro dos coletivos sociais.

Desta maneira, através da transformação do corpo binário para uma forma andrógina ou de terceiro gênero, os(as) transexuais se libertam do sofrimento que carregam quando habitam um corpo em que não se identificam. A sensação de viver em um corpo estranho para si mesmo, pode ser um dos mais dolorosos conflitos internos, segundo os relatos de Carla e de Amanda, sendo a transição fundamental para serem completamente felizes.

A transição

As pessoas transexuais utilizam a tecnomedicina para a produção do gênero social que buscam nos seus corpos. O complexo sistema de alternativas médicas, como os hormônios sob o domínio dos endocrinologistas e as técnicas de cirurgias de redesignação de sexo, permitem a construção de uma identidade transexual com a aquisição de um novo corpo. Essa mobilidade também atinge traços sutis de gênero como os gestos e comportamentos femininos aprendidos desde a infância.

O tratamento hormonal é uma das ações de maior investimento dos(as) transexuais, vistoque, aoalteraroscaracteressexuaissecundários se produz uma maior adequação do corpo no gênero desejado antes das cirurgias de redesignação de sexo. Tanto transexuais femininas quanto masculinos têm feito os tratamentos, prescritos pelos médicos, ou não, com hormônios sexuais. Existem inúmeras páginas nas redes virtuais que têm como foco a descrição e a interação com o uso de hormônios, a da Amanda conta algo, mas especifica esses tratamentos.

Neste contexto, juntamente com o tratamento psicológico, Carla fez o hormonal. Nesse momento, as mulheres transexuais administram estrógenos e os homens transexuais, testosterona. Porém, nem sempre há um controle médico e eles tomam os hormônios indiscriminadamente, podendo causar riscos irreversíveis à saúde. De acordo Amanda, a maioria dos usuários chega aos serviços de apoio aos transexuais já tendo feito uso anterior de algum tipo de hormônio por automedicação, indicação de amigos ou através de informações coletadas na internet, sendo um ponto de discussão importante pelo dano causado à saúde.

Neste sentido, Carla disse quando começou a fazer o tratamento hormonal, a mudança no corpo físico e emocional foi palpável. Afirma que a glândula mamária desenvolveu-se, aumentando e arredondando os seios. A pele afinou com o passar do tempo e, além disso, ficou emocionalmentemaissensível, chorandoconstantemente. Semembargo,

ela disse que infelizmente a sua voz não mudou, diferentemente do que acontece com os homens transexuais quando administram testosterona e a voz parece engrossar.

Segundo Amanda, uma parcela dos(as) transexuais querem realizar a cirurgia de redesignação de sexo[6] para a adequação do sexo anatômico ao seu sexo psicológico, sendo necessário uma série de testes psicológicos e outros pré-requisitos. No entanto, Carla afirma que é importante destacar que nem todos os (as) transexuais desejam operar-se, alguns querem apenas mudar a aparência física sem a mudança do genital, como ela, mas que a maioria busca na cirurgia a sua total felicidade. Um ponto interessante que Carla disse foi que apesar dos protocolos serem validados, ninguém poderia dizer como os(as) transexuais devem ser corporalmente, pois "cada um será de um jeito, cada identidade, cada pessoa leva sua identidade de gênero e tem a sua história" (Carla, 40 anos).

Sem embargo, Amanda conta que existem diversos aspectos exigidos para a cirurgia de redesignação sexual como os testes psicológicos que levam ao diagnóstico de disforia de gênero, o uso de roupas do gênero oposto por dois anos, entrevistas com testemunhas e o tratamento hormonal. Entretanto, ela diz que quando a cirurgia é particular, nem sempre esses requisitos são cumpridos. Ela foi para a Tailândia para operar-se com médicos especialistas e por preços mais acessíveis que no Brasil e agora se sente completa e feliz.

Discussão

Segundo Galli et al (2013), o(a) transexual é um indivíduo que possui o sentimento irreversível de pertencer ao sexo contrário ao que foi genética e morfologicamente estabelecido, ou seja, a pessoa não se

---

6 Cirurgia plástica de mudança de sexo que constrói através dos tecidos, do pênis ou da vagina, um órgão oposto o mais próximo possível do biologicamente conhecido.

identifica com seus genitais biológicos e as suas atribuições socioculturais referente a tal gênero. Nessa mesma linha, Cardoso (2008) diz que o(a) transexual tem todas as características físicas do sexo constante na sua certidão de nascimento, porém sente-se como pertencente ao sexo oposto psicologicamente e socialmente.

Neste sentido, Soley-Beltrán (2004) aponta que os transexuais são como fugitivos da ordem binária de gênero, mais bem um exemplo de performance que ilustra os processos de normalização e melancolia de gênero que estamos todos sujeitos, dado que os padrões colectivamente definidos de aceitabilidade genérica que exigem a adequação dos corpos, desejos e identidades ao género que nos foi definido ao nascer. Porém, para a autora, essa ânsia por alcançar os ideais de gênero prescritos nos empurra a uma perpétua busca e quando existe uma impossibilidade causa uma melancolia de querer ter sido.

De acordo com Giddens (1993), os processos de feminilização das mulheres parecem enfatizar que a anatomia não é mais o destino da humanidade, pois pode ser facilmente manipulada por vários motivos. Quando trata-se de mulheres transexuais, o corpo em que habitam e as mudanças corporais que podem realizar, configuram uma escolha associada ao estilo de vida de preferência do indivíduo.

Assim, na infância a construção cultural do corpo ou o *embodiment*[7] (CSORDAS,1990) que se encontra paralisado e passivo. Já na adolescência, o corpo começa a ganhar representações simbólicas ativamente com a formação dos significados socioculturais que, na maioria das vezes, são impostos coletivamente pelo tradicional binarismo de sexos. Duque (2012), pesquisou adolescentes travestis na cidade de Campinas, refletindo a respeito de questões teóricas, políticas e metodológicas que envolvem o gênero e a sexualidade

7 O termo *embodiment* de Csordas (1990) é a corporificação através da apropriação de signos sociopolíticos no corpo.

na contemporaneidade. Segundo o autor, o desafio dessa temática é pessoal, corporal e subjetivo em que o corpo permite a experiência de ser ele mesmo.

Desta maneira, o *embodiment* das pessoas transexuais refere-se à apropriação cultural de gênero e sexualidade com o fim de adquirir formas corporais e práticas simbólicas desejadas. A transformação de seus corpos transgride às limitações biológicas construindo uma posição social ou uma performance de gênero que aborda Butler (2009). Esse gênero é uma construção deliberada e não um processo natural (ANTUNES & MARCANTES, 2011). Não obstante, ocorre uma insistência das ciências biomédicas em naturalizar o gênero. A partir da lógica social se estabelece um significado aos corpos, práticas, relações, crenças e valores. Mesmo que o gênero seja variável, e diverso culturalmente, parece parte de um princípio conferindo sentido à realidade em que vivemos. Tanto o corpo produz o gênero, como o gênero produz o corpo em uma relação simultânea (BENEDETTI, 2005). Ademais, há significativas descontinuidades entre as normas de gênero e a normativa sexual.

Neste contexto, Butler (2009) aponta que as definições de gênero e sexualidade são distintas, mas acredita não ser possível dissociá-las completamente. Para ela, algumas formas de sexualidade estão vinculadas com fantasias sobre o gênero, e algumas formas de viver o gênero requerem certos tipos de práticas sexuais. Ademais, Butler ressalta que não podemos criar nada, pois somos influenciados previamente pela sociedade em qualquer ação que vamos tomar: “ainda que podamos refazer nossos gêneros ou tentar refazer, com pouco êxito, a nossa sexualidade, estamos presos por normas, mesmo que lutemos contra elas” (BUTLER, 2009, p. 334).

Por outro lado, Preciado (2008, p. 26) discute a nova governabilidade social a partir dos conceitos de sexopolítica e biocapitalismo, de-

senhando uma cronologia das transformações da produção industrial do último século do ponto de vista do que se converteu no negócio do novo milênio: a gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade. Ou seja, no mundo contemporâneo faz-se pertinente realizar uma análise sexopolítica da economia mundial, pois para a autora existe uma vigorosa circulação de fármacos que incentivam um conjunto de discursos e práticas arrastando os sujeitos a criarem novas formas de existência.

Portanto, ao contrário da repressão tradicionalista da sociedade, também existe uma onda econômica farmacológica interessada na mudança de gênero. Le Breton (2011), também afirma que nas sociedades modernas existe uma medicalização progressiva do corpo. É possível fazer dialogar as reflexões de Preciado com as análises que Butler desenvolve ao definir o gênero e a sexualidade como dispositivos de controle sociocultural:

> [...] ainda que a sexualidade não se reduza ao gênero, está moldada e mobilizada por significantes que nenhum de nós realmente escolhe. Podes decidir qual tipo de relaciones sexuais queres [...] Estás decidindo sobre o que fazer acerca de algo que em parte decidiram por ti, algo que é anterior à reflexão e que nunca está completamente controlado por ti. (Butler, 2009, p. 335).

Deleuze (1995), assim como Preciado (2008) e Butler (2009), afirma que as pessoas que vivem em sociedade não atuam mais por confinamento, mas sim por controle contínuo e comunicação instantânea. Essa governabilidade age sobre a vida e o vivente, constituindo um dos elementos centrais da biopolítica contemporânea. Mesmo que o controle social domine os pensamentos coletivos, a sexualidade permite aos transgêneros transitar sobre as posições do sujeito em sociedade com as suas especificidades sociais, físicas e culturais construindo significados elaborados em suas práticas sociais, trocas sexuais e no seu corpo.

Os estudos *Queer* buscam compreender as práticas sociais que organizam a sociedade como um todo pela “sexualização”, “heterossexualização” e “homossexualização” de corpos, desejos, atos, identidades, relações sociais, conhecimentos, cultura e instituições sociais. São interrogados os processos sociais normalizadores que criam classificações gerando a ilusão de que existem sujeitos estáveis, identidades naturais e comportamentos regulares (ANTUNES & MARCANTES, 2011; OCHOA, 2004).

Butler (2009, p. 323), também aponta que o gênero é uma performance significa afirmar que possui uma determinada expressão e manifestação social, já que a aparência do gênero geralmente se confunde com um signo de sua verdade interna inerente. O gênero, condicionado a normas obrigatórias, oprime os(as) transexuais que não se enquadram na classificação binária heteronormativa. Portanto, redefinir-se criando novas formas de gênero é tomar o poder de si mesmo, reproduzir uma negociação de poder social com o poder emocional interno. No entanto, nem sempre essa construção de uma nova identidade de gênero é pacifica, a sociedade é preconceituosa e agride física e emocionalmente as pessoas transexuais.

A precariedade, está diretamente relacionada com as normas de gênero, pois sabemos que quem não vive seu gênero de una maneira inteligível entra em um alto risco de perseguição e violência. As normas de gênero têm muito que ver com como e de que maneira podemos aparecer no espaço público; como e de que maneira se distinguem o público do privado e como esta distinção se instrumentaliza ao serviço das políticas sexuais; quem estará criminalizado segundo a aparência pública; quem não será protegido pela lei ou, de maneira específica, pela polícia, nas ruas, ou no trabalho ou em casa. (BUTLER, 2009, p. 324).

Neste sentido, o antropólogo Kulick (1998) fez uma investigação em Salvador (Brasil) com travestis que se dedicavam à prostituição,

analisando as formas de modificar os corpos, as motivações da busca por uma nova identidade de gênero e as dificuldades das relações afetivas e familiares. Para o autor, a transexualidade não ocorre de maneira natural, mas sim como um produto da criação de um contexto da sociedade que assume formas específicas. Fugindo da normativa de gênero esperada, as travestis enviam mensagens das dificuldades de viver as novas possibilidades de gênero na sociedade brasileira e um mundo hostil e perigoso.

Carrara e Vianna (2006) também tratam da violência contra travestis na cidade do Rio de Janeiro, mostrando o grave problema social que sofrem quem luta por viver no seu gênero transitado. Oliveira (1997) em sua tese doutoral também abordou a dificuldade dos travestis em Florianópolis e a violência e prostituição advindas de um meio pouco sociável.

Em outra perspectiva, durante a transição de gênero, os tratamentos hormonais parecem constituir um ritual de passagem através do qual o status de transexual é conquistado. O processo corporal elaborado pelos(as) transexuais com os hormônios é um traço diacrítico da transexualidade: "Não há conversa com travestis que não verse sobre suas experiências com hormônios. [...] segundo os travestis, os hormônios a verdadeira fonte de feminilidade" (BORBA & OSTERMANN, 2008, p. 414). Neste contexto, Larissa Pelúcio (2005) afirma que travestis são pessoas que se entendem como homens, vestem-se e comportam-se como mulher, mas não querem operar as suas genitálias, porém a maioria delas tomam hormônios.

Neste sentido, Hélio Silva, fez uma etnografia sobre travestis no Rio de Janeiro afirmando que além dos hormônios para que ser um travesti é preciso moldar o corpo com silicone (HELIO SILVA, 1993). Ser travesti é um processo e que as pessoas se "montam" de acessórios femininos e passam a vida cuidando e aperfeiçoando o corpo, mas desejam e querem ter relações com homens (PELÚCIO, 2005, p. 98).

Diferentemente dos travestis, as pessoas transexuais depois da ingestão de hormônios começam a pensar na cirurgia de redesignação de sexo. Por outro lado, Fernanda Cardozo (2009) aponta que as identificações entre travestis e transexuais não seguem rígidos ou claros regimes divisórios, sendo complicado defini-los. Júnior (2012), aponta que termos como transexual (TS), travesti (TV), intersexo, andrógino, hermafrodita, shemale, tranny, crossdresser, futanari, new-half, hijra, kathoey e ladyboy são usados genericamente como sinônimos não apenas de pessoas que transitam entre os sexos/gêneros, mas de exotismos esteticamente marcados e sensacionalmente sexualizados.

Em 1952, foi publicada a documentação da primeira cirurgia de redesignação na cidade de Copenhague, Dinamarca (LIMA & CRUZ, 2016). Tratava-se de um ex-soldado americano que passou a ser Cristine, transformando-se em um marco para a transexualidade enquanto fenômeno que ultrapassa os espaços medicalizados. Além disso, é importante salientar que para a realização da cirurgia de redesignação de sexo existe um protocolo com requisitos bem estabelecidos para que a pessoa não corra o risco de se arrepender. A Resolução nº. 1.482/97 autorizou as neocolpovulvoplastias (construção da vagina), neofaloplastia (construção do falo), garantindo também os procedimentos complementares quanto às gônadas e aos caracteres sexuais secundários. Normatizou o acesso às cirurgias e estabeleceu que a seleção dos pacientes deverá ser realizada por uma equipe multidisciplinar (psiquiatra, cirurgião plástico, endocrinologista , psicólogo e assistente social).

Por fim, destaco o estudo de Carrara (2012) que aborda a luta pelos chamados “direitos LGBT” no Brasil, considerando-a como uma política que pode ser compreendida como um “direito sexual”, pois os processos de estigmatização e discriminação têm, em sua origem, determinadas atitudes e valores relativos à sexualidade. Para o autor, os perigos da reificação das identidades sexuais e de gênero e de seu

impacto sobre políticas e direitos podem acabar sendo mais excludentes que inclusivos porque a naturalização de novas clivagens sociais pode continuar a estabelecer fronteiras intransponíveis (heterossexuais ou homossexuais, homens ou mulheres, gays ou travestis), fazendo com que pareça um modelo de justiça social baseado no ideal de “iguais, mas que são separados”.

Conclusões

Este estudo, ao descrever os principais momentos da trajetória de Amanda e Carla, buscou desconstruir antigos conceitos sobre a transexualidade limitados pela sociedade binária heteronormativa. O ponto forte na formação identitária do gênero ocorreu quando elas se aceitaram para si e para os outros, abrindo um leque de novas oportunidades de ser feliz, mesmo com diversas as batalhas psicossocioculturais que combateram.

Habitar um corpo socionormativo com o qual elas não se identificavam causava sofrimento e marcas emocionais que nem sempre puderam ser superadas. Essa dor leva muitas pessoas transexuais a cometer suicídio, entrar em depressão ou automutilar-se. Deste modo, para manterem-se vivas e ativas, mesmo fora dos padrões de beleza convencionados, Amanda e Carla se transformaram em mais do que atrizes do espetáculo do corpo, mas também em diretoras e formadoras de críticas do show das suas vidas.

Portanto, pode-se afirmar que a transição de gênero de Amanda e de Carla, mais do que proporcionar o gênero e a sexualidade ansiada, visava a perpetuação da sua saúde através do bem-estar físico e emocional, livrando-as de seus próprios medos, culpas e preconceitos e enfrentando as barreiras socionormativas impostas pela sociedade e trazendo felicidade.

Através desse estudo, podemos pensar em como a sociedade pode influenciar negativamente em todas as fases da vida das pessoas transexuais desde a infância até a idade adulta. As mudanças corporais representam uma existência de desafios, lutas, vitórias e derrotas. Tentar apagar as lembranças do passado, em outro gênero, seria como deletar seu histórico e negar as memórias da transição, portanto, aceitar-se como transexual é tão importante como viver o novo gênero.

Assim, pode-se compreender a transexualidade como um espetáculo do corpo paradoxal culturalmente construído em que, de um lado, a indústria farmacêutica estimula a formação de novas possibilidades de gêneros, de outro, a sociedade tradicionalista dificulta a sua vida laboral, levando as pessoas transexuais a seguir, muitas vezes, um caminho de prostituição, abandono e violência.

Portanto, como esse estudo tratou de um público muito específico, sugiro que novos estudos sejam feitos com outras abordagens que promovam um maior entendimento de todos os diferentes contextos socioculturais que integram as pessoas transexuais.

Referências

ANTUNES, Pedro Paulo Sammarco & MERCADANTE, Elisabeth Frohlich. Algumascontribuiçõesdafilosofiaesociologianacompreensão do envelhecimento e velhice de travestis. *Revista Portal de Divulgação*, v.11, p.76-95, 2011.

ARÁN, Márcia; MURTA, Daniela. Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 19, n. 1, p. 15-41, 2009.

BENEDETTI, Marcos Renato. *Toda feita: O corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: Sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro, RJ: Garamond, 2006.

BORBA, Rodrigo & OSTERMANN, Ana Cristina. Gênero ilimitado: a construção discursiva da identidade travesti através da manipulação do sistema de gênero gramatical. *Revista Estudos Feministas*, v.2 , n.16, pp. 409-432, 2008.

BUTLER, Judith. Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, n.3, v.4, pp. 321-336, 2009.

__________(1998). *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia: Cátedra.

CARDOSO, Patrícia Pires. *O transexual e as repercussões jurídicas da mudança de sexo*. Disponível em: http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=2623. Acessado em: 12 dez. 2017

CARDOZO, Fernanda et al. *Das dimensões da coragem: socialidades, conflitos e moralidades entre travestis em uma cidade no sul do Brasil.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2009.

CARRARA, Sergio. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, n.5. v.4, pp. 131-148, 2012.

CARRARA, Sergio & VIANNA, Adriana. "Tá lá o corpo estendido no chão"... : a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, v.2, n.16, pp. 233-249, 2006.

COSTA, Jurandir Freire. *Psicanálise e contexto cultural: Imaginário psicanalítico, grupos e psicoterapias*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, n.18, pp. 5-47, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Valencia: Pre-Textos, 1995.

DUQUE, Tiago. Reflexões teóricas, políticas e metodológicas sobre um morrer, virar e nascer travesti na adolescência. *Estudos feministas,* v.2, n.20, pp. 489-500, 2012.

FLORES-MÁRQUEZ, Dorismilda. La generación de la incertidumbre: una radiografía de la juventud desde el blogging autobiográfico. *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, v.5, n.1, pp. 1-12, 2012.

GALLI, Rafael. Alves *et al.* Corpos mutantes, mulheres intrigantes: transexualidade e cirurgia de redesignação sexual. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, v.*4, n.29, pp. 447-457, 2013.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993.

GUIMARÃES, Amanda. *Meu nome é Amanda.* Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

JOHNSON, Richard. O que é afinal estudos culturais? In: SILVA, Tomaz Tadeu. *O que é afinal estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

JÚNIOR, Jorge Leite. Labirintos conceituais científicos, nativos e mercadológicos: pornografia com pessoas que transitam entre os gêneros. *Cadernos Pagu,* n. 38, p. 99-128, 2012.

KULICK, Don. *Travesti: Sex, gender, and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. University of Chicago Press, 1998.

LE BRETON, David. (2011). *Antropologia do corpo e modernidade.* Petropolis: Vozes.

LIMA, Fatima. & CRUZ, Kathlenn. The hormonization process and the production of health care in male transexuality. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n.23, pp. 162-186, 2016.

MACÍAS, Elena & ARMAZA, Emilio Jose. La transexualidad: aspectos jurídico-sanitarios en el ordenamiento español. *Salud colectiva*, v.3, n.10, pp. 365-377, 2014.

MEIHY, Jose Carlos. (1996). *Manual de história oral.* São Paulo: Loyola.

MEIHY, Jose Carlos & HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar.* São Paulo: Contexto, 2010.

MISSÉ, Miguel & COLL-PLANAS, Gerard. *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad.* Barcelona: Egales Editorial, 2010.

OCHOA, Marcia. Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la 'loca- lización'. En: MATO, D. (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización.* Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 239-256, 2004.

OLIVEIRA, Marcelo Jose. *O lugar do travesti em Desterro.* Tesis Doctoral. Universidade Federal De Santa Catarina, 1997.

PELÚCIO, Larissa. "Toda Quebrada na Plástica": Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. *Campos Revista de Antropologia Social*, 1-2 (60), pp. 97-112, 2005.

PRECIADO, Beatriz. *Testo yonki*. Madrid: Espasa, 2008.

RESOLUÇÃO nº 1.482/1997, de 10 de setembro de 1997 do Conselho Federal de Medicina (CFM). Recuperado de: http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/1997/1482_1997.htm

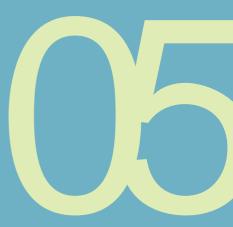
SILVA, Helio. *Travesti – a invenção do feminino.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ISER, 2003.

SOLEY-BELTRÁN, Patricia. In-transit: la transexualidad como migración de género. *Asparkía: investigació feminista*, 15, pp. 207-232, 2004.

Envelhecimento da população LGBT: desafios no Sertão de Pernambuco

Aging of the LGBT population: challenges in the Sertão de Pernambuco

Kalline Lira

Doutoranda em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ
Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE
Psicóloga Sanitarista

Resumo

O envelhecimento faz parte do processo de desenvolvimento humano e a diversidade sexual, com o passar do tempo, conquistou visibilidade não apenas associada à heterossexualidade. No entanto, ainda afirmam-se como ideais a juventude e a heteronormatividade. Este estudo analisa os desafios do envelhecimento para três pessoas LGBT com 60 anos ou mais, residentes no sertão pernambucano. A análise das entrevistas identificou preocupações e planos para o futuro, além de revelar situações de discriminações sofridas. Pode-se perceber que há uma dualidade diante do envelhecimento, e que a família é tida como fator protetivo ou de risco. Concluímos que o debate da identidade de gênero e da diversidade sexual no contexto pesquisado é importante para combater os casos de discriminação, além de propiciar um acompanhamento adequado dos setores públicos no que se refere às questões do envelhecimento desta parcela da população.

Palavras-chave: Desenvolvimento humano. Envelhecimento. Sexualidade. População LGBT. Discriminação.

Abstract

Aging is part of the process of human development and sexual diversity, over time, has gained visibility not only associated with heterosexuality. However, youth and heteronormativity remain ideal. This study analyzes the challenges of aging for three LGBT people aged 60 and over, living in the backlands of Pernambuco. The analysis of the interviews identified concerns and plans for the future, as well as revealing situations of discrimination suffered. It can be noticed that there is a duality in the face of aging, and that the family is considered as a protective or risk fator. We conclude that the debate about gender identity and sexual

diversity in there searched context is important to combat cases of discrimination, as well as providing anadequate follow-up of the public sectors regarding the issues of aging of this part of the population.

Keywords: Plastic Surgery; Genre; Identity; Anthropology.

Introdução

A passagem entre a vida adulta e a velhice carrega fortes preconceitos em uma sociedade que celebra a juventude como a fase mais importante da vida. Na modernidade líquida em que vivemos (BAUMAN, 2001), a juventude é um ideal sempre almejado. Cirurgias plásticas, inúmeros cremes *rejuvenescedores*, dietas *milagrosas*: tudo por um padrão de beleza ocidental, que considera belo a magreza, a brancura, a juventude, e claro, a heterossexualidade.

Atualmente um dos grandes desafios sobre a questão do envelhecimento da população é que muitas percepções e suposições comuns sobre pessoas mais velhas ainda são baseadas em estereótipos ultrapassados como, por exemplo, deduzir que todos/as são inúteis, incapazes, frágeis e/ou doentes. Neste sentido, o primeiro desafio é a mudança de percepção de que não há mais uma pessoa tipicamente velha, pois as populações são caracterizadas por uma grande diversidade. Assim, pode haver um/a idoso/a frágil e doente, bem como pode haver um ativo e saudável.

O segundo desafio refere-se à mudança sobre a ideia de que a idade avançada implica necessariamente em dependência –esta suposição ignora as contribuições das pessoas mais velhas, inclusive para a economia do país. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a participação de idosos/as no mercado de trabalho cresceu 7,5% em 3013, e 8,2% em 2014. Ainda segundo o IBGE, em

2014 mais de 17 milhões de famílias no Brasil tinham um/a idoso/a como provedor/a, ou seja, 24,89% dos lares têm como responsável pelo sustento uma pessoa com mais de 60 anos (BRASIL, 2016a).

A definição do envelhecimento ainda é uma questão complexa. No nível biológico, é "associado ao acúmulo de uma grande variedade de danos moleculares e celulares" (OMS, 2015, p. 12). Porém, o avanço da idade envolve outras mudanças que não apenas as perdas físicas. Podem existir mudanças nos papéis e posições sociais e perdas de relações próximas, principalmente com a aposentadoria, que pode cessar o convívio com os colegas, perder o "status" social de pertencer a uma organização, o poder de influenciar os outros, assim como a própria rotina enquanto referencial de existência (UVALDO, 2011).

Sair da zona do que se considera juventude já nos deixa suscetíveis à discriminação social. Dessa forma, até mesmo expressões de carinho são rotuladas de inadequadas, como se aqueles/as que se amam tivessem apenas alguns anos para expressar esse sentimento. Imaginemos, além disso, romper com o padrão da heteronormatividade: ser velho/a e gay!

Se a homo-bi-transexualidade ainda é um tabu, aqueles/as que já passaram dos 60 anos, sofrem um duplo preconceito, principalmente porque viveram sua juventude numa época de pouca tolerância, muitas vezes acostumados/as a omitir sua sexualidade. Porém, o envelhecimento da população LGBT hoje é uma realidade. Afinal, a velhice chega para todos/as. No entanto, segundo Simões (2010), os homossexuais não se relacionam com a velhice da mesma maneira que os heterossexuais. O autor descaracteriza a representação sociocultural da chamada "terceira idade" como um momento de recolha e isolamento, mostrando que os sujeitos de sua pesquisa encaram a velhice de modo ativo, já que continuam transitando pelos espaços sociais considerados homossexuais e mantendo os cuidados com o corpo.

O Brasil, país de proporções continentais, apresenta diferenças regionais consideráveis, embora toda a sociedade tenha como base o patriarcado, em alguns lugares, ele se torna mais acentuado, devido às questões sócio-históricas e culturais. Trazemos como exemplo, o sertão nordestino, local geralmente associado ao cangaço, aos homens violentos, *cabra-macho*, depeixeira na mão ou facão na cintura.

Com o senso comum que o sertão nordestino é lugar de homem valente e consequentemente de *mulher-macho*, como é subverter a lógica heteronormativa e ser 'gay' nesse contexto? Qual (is) o(s) principal (is) desafio (s) para a população LGBT no sertão nordestino, e mais especificamente, para os/as idosos/as homo-bi-transexuais? Mediante essa pergunta, este artigo tem o objetivo de analisar os desafiosda velhice e da vivência da sexualidade através do olhar da própria população LGBT no Sertão de Pernambuco.

Este estudo se justifica pela falta de pesquisas científicas que analisam o contexto sociocultural do sertão para a compreensão de questões como gênero, sexualidade e velhice – temáticas ainda cercadas de estigmas e preconceitos, necessitando, portanto, serem problematizadas e ressignificadas.

A velhice no Brasil

O Brasil e o mundo estão envelhecendo. Estima-se que em 2050 a população mundial terá dois bilhões de pessoas com 60 anos ou mais. No Brasil, até a década de 1960, houve um crescimento populacional homogêneo; no entanto a partir da década de 1970, observou-se que a proporção entre crianças e pessoas com 60 anos ou mais começou a diminuir, dando início à transição demográfica (BRASIL, 2016a).

Após essa década, percebeu-se o envelhecimento contínuo da estrutura etária, com perspectivas de aumento ainda maior na população nas próximas décadas. Em 2014, os/as idosos/as representavam 13,7%

da população brasileira – 27,8 milhões de pessoas com 60 anos ou mais. Em 2050, calcula-se que esse número chegará a 64 milhões – quase 30% da população. No ranking mundial dos países com mais altos números de idosos na população, o Brasil deverá passar da 16ª posição em 1960 para a 7ª em 2025(BRASIL, 2016b).

No início do século XX a taxa de mortalidade no Brasil era muito elevada – três a cada 100 morriam por ano. Mesmo a alta taxa de fecundidade de seis filhos por mulher, em média, não permitia o crescimento populacional. A queda da mortalidade começou a partir da década de 1940, principalmente entre as crianças. Junto à continuidade da alta taxa de fecundidade, houve um crescimento da população jovem (CHAIMOWICZ, 2009).

O Brasil, que até então era considerado um país jovem, começa a mudar por volta da década de 1960, a partir do aumento da expectativa de vida e da diminuição da taxa de fecundidade. Esta chegou à média de 2,2 filhos por mulher nos anos 2000, fazendo a proporção de idosos dobrar (CHAIMOWICZ, 2009).

Outro dado importante em relação ao movimento demográfico é a feminização do envelhecimento – amaior proporção populacional entre mulheres acontece nas idades mais avançadas. A característica é explicada pela maior mortalidade masculina decorrente das taxas de acidentes e violência, e da maior tendência dos homens a serem acometidos por doenças crônico-degenerativas mais precocemente (PEREIRA, 2008).

A Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) define envelhecimento como:

> [...] um processo sequencial, individual, acumulativo, irreversível, universal, não patológico, de deterioração de um organismo maduro, próprio a todos os membros de uma espécie, de maneira que o tempo o torne menos capaz de fazer

> frente ao estresse do meio-ambiente e, portanto, aumente sua possibilidade de morte. (OPAS, 2005, p.8).

Nesse sentido, envelhecer pode ser compreendido como um processo natural, que em condições normais não provocaria outros problemas além do desgaste dos anos. No entanto, em condições adversas como doenças, acidentes e estresse, pode ocasionar uma condição patológica.

Nos dias atuais, o envelhecimento ainda aparece associado a doenças e perdas, e muitas vezes entendido como um problema apenas médico. A velhice começou a ser tratada como uma etapa da vida caracterizada pela decadência física e ausência de papéis sociais a partir da segunda metade do século XIX. O avanço da idade como um processo de perdas e de dependência, trouxe uma identidade falsa de condições aos idosos e seria responsável por um conjunto de imagens negativas associadas à velhice (DEBERT, 1999).

Estudos realizados em sociedades não ocidentais apresentam imagens positivas da velhice e do envelhecimento, ensinando que o significado do processo de deterioração e perda não são universais. À medida que o envelhecimento é documentado em outros povos, constata-se que ele é um fenômeno profundamente influenciado pela cultura (UCHÔA, 2003).

Assim, as concepções de velhice nada mais são do que resultado de uma construção social e temporal feita numa sociedade com valores e princípios próprios, que são atravessados por questões multifacetadas e contraditórias. Em pleno século XXI, ao mesmo tempo em que se potencializa a longevidade, nega-se aos/àsidosos/as o seu valor e importância social. Nesta dura realidade, o *velho* passa a ser ultrapassado, descartado, ou fora de moda.

O significado social relacionado às pessoas mais velhas é amplamente negativo, embora não exclusivamente. Para Berger (1994),

a percepção da maioria das pessoas sobre os/as idosos/as é pior do que a realidade e baseada em preconceitos, porque nossa cultura enfatiza o crescimento, a força e o progresso, com uma exagerada veneração aos jovens. Outra explicação do autor é que, para muitas pessoas, interagir com idosos/as é lembrar-se da proximidade com a morte.

O inegável envelhecimento da população brasileira pode ter como consequência a maior valorização do/a idoso/a, acarretando a revisãodos estereótipos associados à velhice. A visão do envelhecimento como sinônimo de doença e perdas evoluiria para a concepção de que esta fase do ciclo vital é um momento propício para novas conquistas e continuidade do desenvolvimento e produção social, cognitivo e cultural.

Para este estudo assumimos uma visão não biologizante da velhice, a partir de uma perspectiva histórico-cultural do desenvolvimento humano. Segundo as ideias de Vygostsky (2002), ao humanizar-se o humano inscreve-se no tempo e na história de maneira singular e específica. Neste sentido, para que o filhote do homem possa tornar-se humano de fato, insere-se invariavelmente num universo social desde o nascimento e, assim, a partir de seu desenvolvimento e crescimento, dia a dia diminui o seu tempo de vida.

Segundo Paula e Cupolillo (2005), alicerçados na abordagem histórico-cultural, a temporalidade é vista como um aspecto da constituição da subjetividade humana. Ou seja, o homem e a sua subjetividade devem ser compreendidos em sua historicidade, a partir de suas vivências, suas histórias, suas relações com os outros, seu imaginário e seus afetos marcados pelo tempo vivido. Assim, pensar a velhice ou o envelhecimento humano numa perspectiva histórico-cultural é pensar não como categoria universal, mas como fenômenos construídos no transcorrer da evolução da humanidade. Desse modo entende-se que o envelhecimento constitui-se em uma categoria elaborada diferente e simbolicamente por cada pessoa em desenvolvimento e em cada momento histórico diferente.

O Brasil, ao contrário do que se percebe na prática, têm dispositivos legais há algum tempo para garantir os direitos da população idosa. A Política Nacional do Idoso, criada pela Lei nº 8.842/1994, tem como principal objetivo assegurar os direitos sociais do/a idoso/a, criando condições para promover autonomia, integração e participação efetiva na sociedade. Esta lei também criou o Conselho Nacional do Idoso.

Em 2003 foipromulgadoo Estatutodo Idoso (Leinº 10.741/2003a), hoje considerado o principal instrumento legal para a população idosa, pois regula os direitos assegurados às pessoas com idade igual ou superior a 60 (sessenta) anos[1].

A Convenção Interamericana sobre Proteção dos Direitos Humanos dos Idosos (OEA, 2015) nas suas definições, reafirma que idosa é a pessoa com 60 anos ou mais. A Convenção também conceitua discriminação por idade na velhice como "qualquer distinção, exclusão ou restrição baseada na idade que tenha como objetivo ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício em igualdade de condições dos direitos humanos e liberdade fundamentais [...]" (OEA, 2015, art. 2º, p. 4).

Já a Política Nacional de Humanização (PNH), lançada em 2003, incentiva a valorização de todos os atores e sujeitos que participam na produção da saúde. Assim, humanizar significa abrir espaço para as diversas expressões relativas ao gênero, à geração/idade, à origem, à etnia, à orientação sexual, entre outros. A PNH propõe que o acolhimento esteja presente em todos os momentos do processo de atenção, implicando o compartilhamento de saberes, necessidades e angústias (BRASIL, 2003b).

Nos chama atenção o fato de que esses dispositivos legais pontuam como principais direitos da população idosa: direito à vida, ao

1 Para a Organização Mundial de Saúde (OMS), é considerado como idoso, o indivíduo que tem entre 60 e 65 anos, dependendo do país.

respeito, à saúde, à educação, à moradia, à justiça, ao lazer e ao esporte. No entanto, nenhum se refere ao direito à sexualidade. Apenas no direito à saúde estão pontuadas as políticas públicas sobre saúde sexual e reprodutiva do/a idoso/a. No entanto, a saúde sexual é apenas uma ponta do tema sexualidade – provavelmente porque o assunto ainda é cercado por tabus; e a sexualidade na velhice é praticamente invisível.

Gênero(s) e Sexualidade(s)

Durante muito tempo a primeira ideia ao ouvir a palavra *sexualidade* é que se tratava de algo inato, natural. Isto porque aprendemos desde cedo que homens e mulheres, por serem dotados de um corpo sexuado, identificáveis por meio dos órgãos genitais, são regidos única e exclusivamente pelas leis da biologia e pelos valores da sociedade definidos como masculino e feminino.

Com novas perspectivas teóricas, entende-se atualmente que nem as *identidades de gênero*, nem a *sexualidade humana* se resumem à biologia (SCOTT, 1995; BUTLER, 2008). Elas são formadas, também, por aspectos sociais e culturais e estão conectadas ao desejo, à história, à experiência individual e aos marcadores culturais de cada sociedade.

O conceito de *gênero* refere-se à construção de atitudes, expectativas e comportamentos, tendo por base o que determinada sociedade define como seus valores. Aprendemos a ser homens e mulheres pela ação da família, da escola, do grupo de amigos, das instituições religiosas, meios de comunicação, entre outros. Gênero diz respeito, também, ao modo como lidamos, ao longo da história e de forma diversa em diferentes culturas, com o poder nas relações interpessoais, hierarquizando e valorizando o masculino em detrimento do feminino (SCOTT, 1995).

Um dos principais exemplos da compreensão social de gênero é a ideia de que mulheres já nascem com um *instinto maternal* e que são as únicas responsáveis pela reprodução e cuidados dos filhos, discriminando, assim, mulheres que não desejam ter filhos ou homens que desejam exercer uma paternidade mais participativa. Dessa forma, é importante ultrapassar a compreensão de gênero como uma construção biológica de corpos (anatomia), para uma construção arraigada nos valores sociais e culturais (gênero) – sobre o que é ser masculino e feminino na sociedade.

Esta reflexão sobre questões relacionadas ao gênero é importante para pensar o conceito da sexualidade. Afinal, a nossa sociedade ainda tem a heterossexualidade como a expressão natural das pessoas relacionarem-se sexual e afetivamente.

O termo *diversidade sexual* diz respeito ao reconhecimento das diferentes possibilidades de expressão da sexualidade ao longo da existência dos seres humanos. Neste contexto, a heterossexualidade é uma forma da sexualidade, legitimada pela associação entre sexo e reprodução. Do outro lado, a homo e a bissexualidade são expressões definidas como estritas ao desejo sexual.

Foram os estudos de Foucault (1988) que auxiliaram na mudança do conceito da sexualidade, e assim, da homossexualidade, que começou a ser considerada não mais como um desvio ou doença, mas como um elemento da sexualidade humana. Essa mudança conceitual provocou, inclusive, uma reformulação da relação entre os saberes biomédicos e a homossexualidade masculina e feminina, marcada por tensões e conflitos nos últimos 150 anos. Uma consequência direta foi a mudança nos termos: de *homossexualismo* (o sufixo 'ismo' refere-se à ideia de doença, desvio, aberração) para *homossexualidade* (orientação sexual). Da mesma forma que o correto é o termo homossexualidade, muda-se a

nomenclatura de outras orientações sexuais e identidade de gênero para travestilidade e transexualidade[2].

Todas as formas de relação afetiva ou sexual que fogem daheteronormatividade têm sido consideradas antinaturais e desviantes, marginalizando outras expressões de desejo, sexualidade e/ou afetividade. Esses sujeitos diferentes, diversificados, minorias, muitas vezes considerados abomináveis e desprezíveis pela maioria, são considerados abjetos na sociedade (BUTLER, 2008), como os/as homossexuais, travestis, transexuais, mas também os/as velhos/as. E conter duas dessas categorias é ser duplamente excluído e estigmatizado.

Utilizamos nessa pesquisa o termo *população LGBT*[3], para incluir os/as que rompem com a lógica heteronormativa, identificando lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Embora a sigla GLS tenha se popularizado por designar gays, lésbicas e aqueles/as que independentemente da orientação sexual ou identidade de gênero são solidários/as, os/aschamados/as *simpatizantes*, foi considerada excludente por não identificar as pessoas bissexuais, travestis e transexuais.

Segundo Becker (2008), os/as idosos/as homossexuais estão marcados pelo silêncio e duplo estigma, no que se refere à sua idade e à sua orientação sexual. Para Goffman (1988, p. 4), estigma é "a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena". Um dos tipos de estigma mencionado pelo autor é o de *orientação homossexual*, em que o indivíduo "possui um traço que se pode impor a atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção

2 No entanto, a transexualidade ainda é considerada um transtorno de identidade de gênero pela Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde - CID-10, e, no Brasil, é essa classificação que garante às pessoas transexuais (ou transgêneros) o direito à terapia hormonal, à psicoterapia e à cirurgia de redesignação sexual.

3 O termo LGBT foi decidido pelo movimento na I Conferência Nacional GLBT, em 2008. Disponível em: <http://www.abglt.org.br/docs/ManualdeComunicacaoLGBT.pdf>. Acesso em 12 out. 2017.

para outros atributos seus” (GOFFMAN,1988, p. 7). Para um indivíduo estigmatizado, a sociedade lhe reduz oportunidades, movimentos e esforços transformando-o num ser desprovido de potencialidades.

As diferentes formas de vivenciarmos a sexualidade são determinadas pelos contextos sócio-históricos nos quais estamos inseridos, e neste sentido, as orientações e as escolhas que fazemos também são construídas socialmente, podendo ser legitimadas ou sancionadas. Assim, a sexualidade das pessoas idosas é algo absolutamente normal. Porém, o preconceito e a discriminação fazem com que o comportamento sexual dessas pessoas seja visto como inadequado, imoral, ou até mesmo anormal.

Em linhas gerais, a relação sexual tem sido considerada uma atividade própria das pessoas jovens, com boa saúde e fisicamente atraentes. A ideia de que as pessoas idosas possam manter relações sexuais não é culturalmente muito aceita, preferindo-se ignorar e fazer desaparecer do imaginário coletivo a sexualidade delas. Apesar desse preconceito cultural, a velhice conserva a necessidade sexual, não havendo, pois, a idade na qual a atividade sexual, os pensamentos sobre sexo ou o desejo se esgotem. A crença de que o avançar da idade e o declinar da atividade sexual estejam inexoravelmente ligados pode ser um dos fatores responsáveis pela forma negligenciada com que lidamos com a qualidade de vida nesta população.

Uma pauta importante a ser discutida é a epidemia de HIV e Aids em pessoas idosas. Embora a questão não esteja relacionada exclusivamente à sexualidade, visto que há outros fatores que são determinantes da infecção pelo HIV, a Aids trouxe para a discussão da saúde pública temas como uso de drogas, direitos humanos, acesso aos serviços e insumos de prevenção, muitas vezes não abordados com a população idosa.

Segundo o Ministério da Saúde (BRASIL, 2006) a incidência de Aids entre as pessoas idosas está em torno de 2,1%, sendo a relação sexual a forma predominante de infecção pelo HIV. Mas há uma crescente evidência de que esse grupo está se infectando cada vez mais por outras doenças, como sífilis e gonorreia.

Neste sentido, este trabalho surge da necessidade de pesquisar sobre um duplo abjeto - sujeitos *velhos* e homo-bi-transexuais, visando identificar os desafios desse tema num *lócus* específico: o sertão de Pernambuco.

O Sertão de Pernambuco

Inúmeros/as autores/as apontam para a polissemia do termo *sertão* e também para sua importância no processo de construção da identidade nacional. Sua abrangência espacial e seus sentidos foram sendo gradativamente redefinidos, até chegarmos ao conhecimento atual de sertão como uma das áreas nas quais se subdivide o Nordeste brasileiro. Porém, a força do termo foi tão grande que o senso comum e o imaginário social passaram a utilizar o *sertão* e o *Nordeste* praticamente como sinônimos. Por isso, Amado (1995, p. 145) diz que sertão, “entre os nordestinos, é algo tão crucial, tão prenhe de significados, que sem ele, a própria noção de ‘Nordeste’ se esvazia, carente de um de seus referenciais essenciais”.

Geograficamente, o sertão nordestino é caracterizado pela presença do clima semiárido, da vegetação de caatinga, irregularidades nas distribuições de chuvas, solos secos e temperaturas elevadas. O clima semiárido está presente em quase todos os estados do Nordeste, exceto Maranhão, abrangendo também o estado de Minas Gerais, no Sudeste.

A noção histórica do sertão como um espaço dominado pela natureza corroborou a ideia de uma região não desenvolvida. Segundo o IBGE (BRASIL, 2009), o sertão é uma das subáreas nordestinas, árida

e pobre, situada a oeste das duas outras (agreste e zona da mata). Não podemos negar que, nesses lugares considerados pertencentes ao sertão se concentram algumas das cidades com maiores índices de desigualdades sociais do país, além de baixos indicadores de desenvolvimento socioeconômico. No entanto, questionamos uma equação em que sertão seja igual à pobreza, como se em outras partes do nosso país isso não existisse, ou que não haja nada lá além da seca. Euclides da Cunha (1995) no seu livro *Os Sertões,* enfatiza a superioridade do Sul em relação ao Norte[4], tanto pela influência do clima como pela influência da raça, já que a região seria povoada por uma *sub-raça*.

Na ideia de estabelecer o homem nordestino como aquele que não tem medo, de pensá-lo como forte e resistente ao clima árido que assola o sertão, tornou o homem viril, macho e corajoso. Assim, no senso comum, as representações dos homens nordestinos estão ligadas ao coronel, ao jagunço, ao cangaceiro: coragem, destemor, valentia, virilidade. Para Albuquerque Jr. (2003), alimentar esse mito do homem sertanejo como *cabra-macho* é contribuir para alimentar um modelo de masculinidade baseada numa relação entre homens e mulheres que vigora desde o Brasil colônia, e por isso, é naturalizada, tida como eterna. Esse modelo de homem termina por vitimar os próprios homens, já que os instiga a situações de risco, colabora com a violência, e termina por exigir dos homens renúncias afetivas e emocionais, como paternidade e expressão de sentimentos. Para o autor, a macheza nordestina torna os homens infelizes.

O *lócus* sertanejo tem o cangaço como representante de um contexto transgressor, que não segue regras nem leis, e por isso é visto como a representação da própria violência; também tem o coronelismo, na figura marcante do coronel, representando a dominação do homem

4 Utilizamos a palavra Norte como no original. Durante muito tempo, e talvez ainda hoje aconteça, o Norte e o Nordeste são chamados de "Norte". Como dizia Patativa do Assaré, é o "Brasil de baixo" em oposição ao "Brasil de cima".

sobre as mulheres, considerando-as apenas objetos da sexualidade e instrumento de procriação.

Janotti (1984), no entanto, critica o estereótipo dos coronéis como pessoas rústicas, brutais e ignorantes, considerando que todo estereótipo é restritivo e empobrecedor. A autora traduz o coronelismo como uma política de compromissos, uma aliança do Estado com a oligarquia agrícola. A autora ainda comenta que o coronel era um tipo social, que tinha sua autoridade reconhecida pela comunidade em função de seu papel *protetor*. Porém, também deixa explícito que o coronel podia representar o bem ou o mal, a depender das circunstâncias e seus interesses.

Outro fenômeno social importante nos sertões nordestinos foi o cangaço – fato complexo, que divide a opinião dos/as estudiosos/as que já refletiram sobre o tema. De forma geral, trata-se de um fenômeno regional, no qual indivíduos organizados em grupos praticavam uma série de crimes, como roubos, assassinatos, violações, entre outros. Para Queiroz (1986), o cangaço é delimitado no tempo (de fins do século XIX até 1940) e no espaço (interior do sertão nordestino). Os termos *cangaço* e *cangaceiro* eram empregados para definir homens que viviam fortemente armados na região das caatingas áridas, no interior de sete estados brasileiros.

O cangaço é um fenômeno controverso porque, apesar de espalhar o terror pelo interior do Nordeste, os cangaceiros também eram admirados por sua gente e se constituíam como *heróis ambíguos*. Para Freitas (2005), o fenômeno do cangaço foi considerado uma alternativa em relação aos trabalhos rurais e aos casamentos que selavam acordos entre as famílias e não consideravam os sentimentos dos/as noivos/as, principalmente das mulheres. Ser cangaceiro/a parecia ser algo subversivo a ordem social, patriarcal e clientelista existente, embora não possamos desconsiderar que as maiores vítimas das violências

praticadas pelos cangaceiros eram as mulheres camponesas, que quando não entravam de forma forçada para os bandos, eram estupradas e até mesmo mortas.

Atualmente, a sociedade sertaneja é herdeira de uma cultura machista, do coronelismo. A modernidade, é claro, chegou, e o sertão está mais desenvolvido. No entanto, os pensamentos continuam tendo como base a raiz *coronelista,* de valentia, de coragem, e de violência. Assim, a diversidade sexual nesse contexto é uma consequência das relações de gênero e de sexualidade ainda legitimada pela lógica patriarcal e heternormativa.

O envelhecimento da população LGBT do Sertão

Esta pesquisa teve como intuito analisar os principais desafiosda população LGBT no que se refere às questões sobre envelhecimento e sexualidade, tendo como *lócus* de estudo o sertão de Pernambuco. Para efeitos da pesquisa, a abordagem utilizada foi qualitativa. Segundo Minayo (2012, p. 21) a pesquisa qualitativa é aquela que trabalha com “o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes”.

Participaram da pesquisa três sujeitos residentes em um município do sertão de Pernambuco. O município tem quase69 mil habitantes conforme estimativa do Censo do IBGE (BRASIL, 2017). A maioria da população mora na zona rural e sua principal atividade econômica é a agricultura e a produção de gesso.

A coleta de dados foi realizada em outubro de 2017. As entrevistas semiestruturadas foram realizadas na residência de cada um/a dos/as participantes. A indicação das pessoas para a entrevista foi realizada mediante uma conversa inicial com um representante de uma associação de defesa dos direitos da população LGBT no município. Os participantes foram dois homens homossexuais (61 e 70 anos de idade,

que serão apresentados nos resultados como P1 e P2, respectivamente) e uma travesti (60 anos – P3). Utilizamos durante nossa análise dos dados a ambiguidade do artigo gênero (o/a), posto que nossa entrevistada apresenta-se com nome social feminino, e por respeito a sua identidade de gênero, será reconhecida pelo artigo feminino.

Ressaltamos a dificuldade da investigação, principalmente por causa do recorte etário. Foi um trabalho árduo encontrar pessoas dispostas a participar da pesquisa, principalmente com mais de 60 anos de idade. Isso não quer dizer que não existam idosos/as LGBT no *lócus* pesquisado, mas evidencia uma invisibilidade desta população, que passou por uma repressão sexual maior do que a juventude atual. Afinal, o sertão ainda carrega um enorme preconceito em relação à diversidade sexual.

Elegemos como principal fonte de dados da nossa pesquisa os relatos dos/as participantes. Aanálise dos dados deu-se no eixo qualitativo, através da técnica de *análise de conteúdo* proposta por Bardin (2011, p. 38), que é "um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens". Segundo Minayo (1999), para esta técnica faz-se necessário analisar os fatores que vão determinar as características dos discursos, como as variáveis psicossociais e o contexto cultural. Dentro da análise de conteúdo, escolheu-se a *análise categorial*. Assim, a partir das análises das entrevistas, emergiram três categorias analíticas: velhice; vivência da sexualidade; e planos para o futuro.

A primeira categoria analisada foi a *velhice*. Na sociedade moderna, a velhice é um conceito que se configura como um problema social (BERGER, 1994). Pudemos perceber contradições, pois há noções de que o envelhecimento é inerente ao ser humano, mas não é desejado, associando a temática à tristeza e à solidão:

> P1 - É mais um dos caminhos da vida. Eu gosto de ser velho!
>
> P2 - Eu acho que ser velho é triste, eu não queria ficar velho!
>
> P3 - É uma idade complicada. Ainda não é o fim, mas... faz a gente repensar a vida, fazer de uma forma diferente.

Essa dualidade de percepções deve ser refletida nas histórias de vidas dos sujeitos, além de suas resiliências em relações ao que já lhes aconteceram (VYGOTSKY, 2002; PAULA; CUPOLILLO, 2005). A partir disso, os/as participantes puderem refletir as perdas na velhice. Percebe-se por suas falas a existência de perdas sociais com o envelhecimento. No entanto, Berger (1994) ressalta que a percepção da velhice muitas vezes é pior que a realidade. O principal desafio da velhice, além da perda de *status* profissional, é a mudança nas relações familiares e na rede de amigos:

> P1 - Acho que eu já perdi o que tinha de perder (suspiro). Dinheiro... Hoje meu salão não é tão frequentado. Têm tantos por aí... Então quando o dinheiro acaba... os "amigos" [faz sinal de aspas], também somem...
>
> P3 - A gente não é mais tão ativo, né? Mudam as festas, fica mais em casa. Aí acabei me afastando da família também. Eles se preocupam com os outros, com aparência, então não me relaciono muito com eles...

Nos resultados encontrados, observaram-se elementos que sugerem um processo de vulnerabilidade social da população LGBT. É possível identificar esse processo nas falas, em que se observa a ausência da família, e até mesmo daqueles que davam suporte, que eram considerados no ciclo de amizade mudam de atitudes.

Uma subcategoria encontrada refere-se às *preocupações no envelhecimento*. Foi possível identificar situações de fragilidade pessoal e/ou social, como solidão, doenças e falta de apoio na velhice. Esses temas parecem ser comuns à população idosa (DEBERT, 1999), e podem ser agravados em relação à população LGBT quando estão mais distantes das suas famílias:

> P1 - Tenho muito medo de doenças (silêncio). Não tô falando só de Aids não! Me cuido! Mas se ficar muito doente, um câncer, sei lá! Algo grave... quem vai cuidar de mim?
>
> P2 - Ficar sozinho. Porque eu não tenho muito contato com minha família. E também não tenho filhos. Os amigos também vão morrendo...

Na fala dos/as participantes são referidos os receios da solidão, de doenças, a falta de descendentes, que segundo Becker (2008) ressalta o silêncio e duplo estigma que pesa sobre a idade e a orientação sexual. Sabe-se que essa ideia de solidão não é corroborada por diversos estudos, inclusive o de Simões (2010). No entanto, o *lócus* sertanejo ainda tão carente de políticas sociais, com acesso escasso à educação, trabalho e lazer, acaba agravando o medo da solidão na velhice.

A segunda categoria analisada foi a*vivência da sexualidade*. Assumir uma *identidade* não heterossexual não é tão simples, pois ainda existem motivos, sejam eles sociais, culturais, ambientais, familiares ou escolares, que fazem a pessoa não querer, não poder ou não conseguir admitir sua identidade sexual. Afinal, muitos contextos são discriminatórios, preconceituosos e/ou conservadores. Diante disso, identificamos os principais desafios dos/as participantes ao assumirem sua identidade de gênero ou orientação sexual:

> P1 - Minha família levou um susto. Minha mãe supercatólica, imagine! (risos). Mas no final me aceitaram bem. Tenho uma irmã que também sempre me apoiou.
>
> P2 - Sempre vai ter umas piadinhas, né? Aquele irmão bruto, um cunhado folgado... tudo metido a machão! Eu não ligo. Às vezes pra evitar constrangimentos, evito estar em família.
>
> P3 - Pra travesti é sempre mais difícil! (ênfase/ gesticula). Foi babado! Mas resolvi ser eu! Então acho que fiz tanta coisa na vida, que acho que nem senti falta [da família].
>
> P1 - A gente sempre dá pinta, eu acho (risos). Alguns amigos se afastaram. Depois entendi que quem foi embora não era amigo. Minha família aceitou e é o que mais importa.

Verificamos uma variabilidade na descrição das relações com a família, mencionando a existência de relações conflituosas ou distantes se não com todos, pelo menos com um dos membros da família. Por outro lado, aparece na fala de um participante a importância da aceitação por parte da família. Afinal, como pontua Uchôa (2003), as perdas e conflitos não são universais, dependem do contexto do qual se fala.

Também é refletida na fala de uma das entrevistadas a questão do machão nordestino, pontuado por Albuquerque Jr. (2003). Há, no imaginário social, uma cristalização do homem nordestino como valente, e até mesmo violento. Assim, esse homem que rompe a lógica heteronormativa é considerado uma ofensa à família patriarcal.

Como subcategoria, o *contexto familiar* é reconhecido como um fator protetivo e também de risco em relação à diversidade sexual. Uma família acolhedora, que se comunica adequadamente e promove afeto tem menos riscos de encarar a homo-bi-transexualidade como um problema. O contrário dessa condição, por sua vez, predispõe

ao distanciamento afetivo e, consequentemente, pode favorecer o distanciamento da família, a estigmatização e como consequências dessa falta de apoio, situações como o uso de substâncias químicas e prostituição como meio de subsistência:

> P3 - O que fazer nesse sertão, sem família, sem ninguém? Trabalhar onde, com quê? Ninguém quer falar, não quer assumir. Mas fiz programa, sim! Não roubei de ninguém! Mas os homens daqui não falam, né? Tudo machão! (risos).
>
> P2 - Bebia muito! (silêncio). Muitas festas, muita 'doidera' pra aguentar essa vida. Cheguei a usar cocaína. Mas aqui isso é coisa de riquinho, não tem muito, não.

Outra subcategoria surgida foi a existência de *situações discriminatórias* em espaços públicos. Todos/as participantes já sofreram alguma hostilização em diversos locais:

> P1 - Acho que o primeiro lugar foi na escola. Eu sempre queria maquiar as meninas, dançar... e nunca podia! (risos). Bom... cidade pequena já sabe, né? Nem tem como esconder. E meu salão era muito bem frequentado, todo mundo que ia, sabia. Acho que na escola foi o pior.
>
> P2 - Sempre tem gente que olha pra você 'de lado', que fuxica. Nos barzinhos. Então chama de mulherzinha, veadinho. Mas não me incomoda mais. Se for ligar, é pior.
>
> P3 - No hospital é um horror (ênfase, gesticula). Porque teimam em chamar pelo meu nome de batismo. Nome social no sertão é lenda, meu bem! (ênfase). É horrível mesmo. Todo mundo te olha. O médico te olha e fuzila, sabe como é?

As vivências de discriminação são, infelizmente, ainda cotidianas para nossos/as participantes. Mesmo usando do empoderamento e da resiliência para não se incomodar em demasiado com as situações, é evidente que há um sofrimento diante disso. Nos discursos foi observada a descrição de atitudes de preconceito na escola, no estabelecimento de saúde, e até mesmo nas ruas. Essa visão do gênero como um papel social (SCOTT, 1995) ainda não é amplamente conhecida, o que ocasiona a não aceitação de homens e mulheres que assumem uma identidade de gênero diferente da biológica, sendo considerados, portanto, abjetos (BUTLER, 2008), diferentes e aberrações, principalmente as travestis.

A última categoria analisada refere-seaos *planos para o futuro* dos/as participantes, ou seja, como imaginam sua velhice daqui em diante. O principal desafio para a vivência do futuro está diretamente ligadoàs questões da saúde.

> P1 - Quero continuar trabalhando, no meu salão, até quando eu aguentar, até ter saúde pra isso.
>
> P2 - Saúde. Não sei se faço planos mais, já tô com 70 [anos], então o que vier agora é lucro!
>
> P3 - Continuar saudável, não bebo mais... (silêncio). Quero aproveitar da melhor maneira, fazer o que semprefiz, viajar, ser feliz.

A velhice é um resultado do percurso de vida, que engloba todos os contextos sociais – familiar, escolar, de trabalho, social – além dos comportamentos e estilos de vida. A partir disso, os/as participantes constroem suas perspectivas para o futuro.

Diante de todos esses sentimentos gerados em virtude desse contexto de envelhecimentono sertão nordestino, chama atenção às situações de preconceitos expressados pelos/asparticipantes. A discriminação da população LGBT traz marcas irrefutáveis não só para

o próprio, mas também nas suas relações familiares e sociais. Dessa forma, alguns participantes rompem seu contato com a família, sem que isso não ocorra com mágoa e consequências dolorosas, como a prostituição e abuso de drogas.

A crítica de uma das entrevistadas é congruente com a realidade da população LGBT em todo o país, no que concerne ao uso do nome social.Este foi regulado através do Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016. No entanto, para que esta lei ganhe legitimidade social, ainda há muito a fazer, começando pelos/as profissionais que atuam nas mais diversas áreas das políticas públicas.

Oestudo em questão contribui demonstrando o real e significativo envelhecimento da população brasileira, e especificamente a população LGBT no sertão, e a permanência de estigmas sociais, refletido, inclusive, na dificuldade de acesso às políticas públicas, como educação, saúde e trabalho e renda. Com isso, torna-se urgente um olhar para esta parcela da população, que precisa de cuidados específicos, e de ações que garantam uma vida com autonomia, dignidade e livre de violência e discriminação.

Considerações finais

No contexto da sociedade da modernidade líquida (BAUMAN, 2001), o aumento da esperança da vida, tem como consequência direta um aumento do número de idosos/as. O envelhecimento faz partedo processo da vida humana, mas a forma como cada indivíduo lida com o envelhecimento depende também da sua história de vida, sendo interpretado de modo diferente por cada pessoa.

A questão da homo-bi-transexualidade também é uma temática cada vez mais debatida. De forma geral, deixou de ser vista como uma doença, para ser entendida como uma expressão da diversidade sexual do ser humano, mas ainda é percebida de formas diferentes a depender da sociedade que falamos.

Assim, estudar o sujeito idoso e LGBT sem conhecer seu contexto social, histórico e familiar, não é possível. Os resultados mostram que a influência da família no impacto social ao assumir uma identidade sexual não heterossexual é importante para o empoderamento dos indivíduos. Por outro lado, o não acolhimento da família, pode ter como consequência um processo de abuso de drogas e/ou prostituição.

Observou-se também que a relação dos/as participantes com a própria sexualidade, modificou os laços familiares, provocando dificuldades em todo o contexto social - escola, trabalho, amigos/as.

Houve uma predominância nos discursos do sentimento de empoderamento em relação à sua sexualidade, pois nenhum dos/as entrevistados/as esconde sua orientação sexual ou identidade de gênero. Apesar de haver dinâmicas de não aceitação familiar por parte de alguns membros da família, foi observada uma resiliência e assumiram a responsabilidade de admitir suas posições de ser o que de fato são.

As declarações acerca das preocupações com a saúde e a solidão que podem advir com o envelhecimento são praticamente unânimes. Todavia, ao mesmo tempo, traçam planos para futuro, desenvolvem sentimentos de medo e de vontade de ser feliz, acreditando que a velhice (ainda) não é o final da vida, e sim mais uma das etapas dela, e que deve ser vivida da melhor maneira possível, apesar de todos os preconceitos (duplos) a que estão expostos.

Desta forma, o presente estudo poderá contribuir para subsidiar novas práticas de abordagens à população LGBT idosa do sertão nordestino, tendo em vista que este espaço não parece preparado para lidar com o envelhecimento e, principalmente, com a sexualidade da população LGBT.

Por fim, ressalta-se mais uma vez a dificuldade de encontrar participantes para a pesquisa, sendo apenas uma provocação inicial sobre o tema. Acredita-se que o estudo pode e deve ser ampliado para outros municípios sertanejos, o que acarretará na coleta de dados mais significativos.

Referências

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *Nordestino: uma invenção dofalo*. Uma história do gênero masculino (Nordeste, 1920/1940). Maceió: Catavento, 2003.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.

ASSARÉ, Patativa do. Brasi de cima e Brasi de baxo. In: CARVALHO, Gilmar de (Org.). Patativa do Assaré – Antologia Poética 7. ed. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2015.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Trad. de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade l*íquida. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BECKER, Howard S. *Outsiders*: estudos de sociologia do desvio. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BERGER, Kathleen S. *The developingpersonthroughthelifespan*. New York: Worth Publishers, 1994.

BRASIL. *Lei nº 8.842, de 4 de janeiro de 1994*. Dispõe sobre a política nacional do idoso, cria o Conselho Nacional do Idoso e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/cciVil_03/Leis/L8842.htm. Acesso em: 10 ago. 2018.

______. *Lei nº 10.741, de outubro de 2003a*. Dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.741.htm. Acesso em: 10 ago. 2018.

______.Ministério dada Saúde, Secretaria-executiva, Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. *HumanizaSUS*: política nacional de humanização. Brasília: Ministério da Saúde, 2003b.

______. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Caderno de Atenção Básica*: HIV/Aids, Hepatites e Outras DST. Brasília, 2006.

______. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE.*Atlas das representações literárias das regiões brasileiras*. Vol. 2 - Sertões brasileiros I. Rio de Janeiro: IBGE, 2009.

______. IBGE. *Projeção da População*. Disponível em:<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/projecao_da_populacao/2008/piramide/piramide.shtm>. Acesso em: 30 out. 2016.

______. IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio*. Síntese de Indicadores 2015. Rio de Janeiro: IBGE, 2016b.

______. *Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016c*. Dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional. Disponível em:<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2016/decreto-8727-28-abril-2016-782951-norma-pe.html>. Acesso em: 16 ago. 2018.

______. IBGE. *Censo Cidades 2017*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/>. Acesso em: 16 ago. 2018.

BUTLER, Judith.*Problemas de Gênero*: feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. 2.ed. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CHAIMOWICZ, Flávio. *Saúde do idoso*. Belo Horizonte: Nescon/FMG, Coopmed, 2009.

CUNHA, Euclides da.*Os sertões.*Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

DEBERT, Guita G.*A reinvenção da velhice*: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: Universidade de São Paulo/Fapesp, 1999.

FOUCAULT, Michel.*História da Sexualidade I*– A vontade de saber. Trad. de Maria Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREITAS, Ana Paula Saraiva de. *A presença feminina no cangaço*: práticas e representações (1930 – 1940). Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras. Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, Assis - SP, 2005. 242p.

GOFFMAN, Erving.*Estigma*– notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Trad. de Mathias Lambert. 4.ed. Rio de Janeiro: LCT, 1988.

JANOTTI, Maria de Lourdes M. *O coronelismo*: uma política de compromissos. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MINAYO, Maria Cecília de S. *O desafio do conhecimento*: pesquisa qualitativa em saúde. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

______. *Pesquisa Social*. Teoria, método e criatividade. 31. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. *Convenção Interamericana sobre a Proteção dos Direitos Humanos dos Idosos*. Washington, D.C: OEA, 2015.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. *Relatório Mundial de Envelhecimento e Saúde.* Resumo. Genebra: OMS, 2015.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE. *Envelhecimento ativo*: uma política de saúde. Brasília: OPAS, 2005.

PAULA, Júlia T. Santos; CUPOLILLO, Mercedes V. Traçando caminhos para a compreensão da constituição subjetiva do envelhecer. In: REY, Fernando G. (Org.). Subjetividade, complexidade e pesquisa em Psicologia. São Paulo: Editora Pioneira Thomson Learning, 2005, p. 353-379.

PEREIRA, Maurício Gomes.*Epidemiologia*: teoria e prática. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *História do cangaço*. São Paulo: Global, 1986.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação& Realidade*, Porto Alegre,v.20, n.2, p. 71-99,jul-dez. 1995.

SIMÕES, Júlio Assis. Corpo e sexualidade nas experiências de envelhecimento de homens gays em São Paulo. *Revista Eletrônica – Serviço Social do Comércio (SESC)*, São Paulo, v. 22, n. 50, p. 07-19, jul. 2011.

UCHÔA, Elizabeth. Contribuições da antropologia para uma abordagem das questões relativas à saúde do idoso. *Cadernos de Saúde Pública*,Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 849-853, mai-jun. 2003.

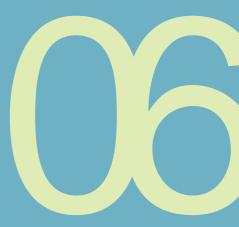
UVALDO, Maria da Conceição C. Relação homem-trabalho: Campo de estudo e atuação da Orientação Profissional. In: BOCK, Ana Mercês B. (Org.).*A escolha profissional em questão*. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011, p. 215-235.

VYGOTSKY, Lev S. *Aformaçãosocialdamente*: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. Trad. de José Cipolla Neto, Luís Silveira M. Barreto e Solange C. Afeche. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Tumblrs, gênero e sexualidade: a performatividade em Kristen Stewart

Tumblrs, gender and sexuality: performativity in Kristen Stewart

Daniela Conegatti
Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS
daniconegatti@gmail.com

Jane Felipe
Professora Titular da Faculdade de Educação da UFRGS
Integrante do GEERGE – Grupo de Estudos de Educação e Relações de Gênero
janefelipe.souza@gmail.com

Resumo

O artigo apresenta resultados de uma pesquisa sobre sexualidade no *tumblr*. O corpo emergiu como um dos âmbitos de análise, pois foi através dele que pessoas foram tornadas sujeitas de gênero e de sexualidade. Para problematizar este processo, imagens da atriz Kristen Stewart, recorrentes em dois *tumblrs*, foram analisadas. Embasadas em Sant'Anna (1995; 2000) e Judith Butler (2007; 2013), situamos o corpo como efeito de discursos, e com base nesta última também como efeito da performatividade. A metodologia compreendeu a desconstrução (DERRIDA, 2002) e também teve base em Rosa Fischer (2002), entre outras/os.Assumindo a existência de Pedagogias de sexualidade (LOURO, 2007), sinalizamos uma lógica heteronormativa que reforça a linearidade mulher-feminina-heterossexual, mas que, ao se materializar no corpo da atriz, acaba por ruir.

Palavras-chave: Sexualidade; Kristen Stewart; Imagem; Pedagogias de Sexualidade.

Abstract

The article presents results from a research on sexuality in tumblr. The body emerged as one of the scopes of analysis because it was through it that people were made subject to gender and sexuality. To discuss this process, pictures of Kristen Stewart were analyzed. Based on Sant'Anna (1995, 2000) and Judith Butler (2007, 2013), we situate the body as an effect of discourses, and based on the last one as an effect of performativity. The methodology included deconstruction (DERRIDA, 2002) and also was based on Rosa Fischer (2002), among others. Assuming the existence of Pedagogies of sexuality (LOURO, 2007),

we signal a heteronormative logic that reinforces the female-feminine-heterosexual linearity, but that also collapses as soon as it materializes in the actress' body.

Keywords: Sexuality; Kristen Stewart; Image, pedagogies of sexuality.

Introdução

A popularização da internet juntamente com o advento da web 2.0[1] abriram um campo muito extenso de possibilidades para as pessoas. Atentas para as possibilidades de vivências homossexuais *on-line*, percebemos as Mídias Sociais - blogs, facebook, etc. -, como potentes para estudar e problematizar questões relacionadas às lesbianidades, mais especificamente, formas de ser/estar lésbica nesses territórios. Assim, encontramos no *tumblr* um vasto local de análise, o que nos permitiu identificar e, posteriormente, selecionar algumas páginas com interesse nas lesbianidades. Para tanto, apresentamos o questionamento que mobilizou a pesquisa da qual este artigo é um produto: entendendo os *tumblrs* como artefatos culturais e como produtores de pedagogias de gênero e de sexualidade, como se constituem as lesbianidades nas páginas selecionadas? Tal questionamento suscitou alguns desdobramentos, entre eles, como abordar as lesbianidades a partir de uma perspectiva que pudesse levantar discussões não apenas sobre sexualidade, mas também sobre gênero? A partir dessas questões e de uma primeira análise dos *tumblrs* selecionados, foi possível identificar três temas recorrentes: o corpo, o sexo e o amor. As discussões abordadas no presente artigo não pretendem responder plenamente as perguntas

1 "O termo Web 2.0 é utilizado para descrever a segunda geração da World Wide Web - tendência que reforça o conceito de troca de informações e colaboração dos internautas com sites e serviços virtuais. A ideia é que o ambiente *on-line* se torne mais dinâmico e que os usuários colaborem para a organização de conteúdo" (FOLHA, s.p., 2006).

apresentadas, mas sim apresentar resultados parciais da pesquisa. Para tanto, e com base no desdobramento citado, qual seja, aquele que visa discutir gênero e sexualidade, este texto tem como foco um dos três âmbitos estudados: o corpo.

O interesse de usuárias dos *tumblrs* nas lesbianidades foi identificado devido à grande quantidade de páginas que se dedicam apenas a compartilhar imagens de casais, relações sexuais, entre outras questões voltadas para a homossexualidade feminina. Ao pesquisarmos quatro *tumblrs* no períodode agosto a outubro de 2014, verificamos queem dois deles, as imagens da famosaatriz Kristen Stewart eram recorrentes. Por conta disso, elegemos as imagens da referida atriz como um dos eixos para pensarmos sobre o corpo. Assim, este artigo apresenta os dados desta análise especificamente.

Ao reunir as imagens da atriz e compará-las com outras fotos de mulheres famosas que circulavam por estas páginas, discursos de gênero e sexualidade emergiram, e foi possível identificar uma espécie de performatividade materializada no corpo da atriz – e também, certamente, no corpo das outras mulheres. Entretanto, antes deabordar efetivamente as análises, percorremos um caminho de problematização daexposiçãonas Mídias Sociaisedevalorizaçãodavidaíntimaecotidiana que o advento da web2.0 possibilitou. Posteriormente, dedicamos uma parte do texto ao fazer teórico-metodológico, partindo de uma perspectiva pós-estruturalista focada principalmente na desconstrução e nos conceitos de discurso e pedagogias culturais, com base nas/os seguintes autoras/es: Jacques Derrida (2002), Guacira Louro (2004; 2000), e em algumas ferramentas metodológicas de análise e na noção de discurso discutidas por Rosa Fischer (2002). Por fim, apresentamos as análises das imagens de Kristen Stewart, problematizando não apenas a lesbianidade e sua relação com o gênero, mas também o imperativo

heteronormativo enquanto lógica materializada no corpo que, por meio da performatividade de gênero de Butler (2013), não se sustenta plenamente, tornando-se, também, resistência.

O que é do privado é do público

Kristen Stewart, enquanto figura pública, desperta especulações a respeito de sua vida. Os lugares que frequenta, as pessoas com quem ela é vista, o que veste, são exemplos de situações que tornam sua vida *privada* de interesse público. Contudo, tal aspecto na contemporaneidade não diz respeito apenas às vidas de celebridades. A existência de blogs, de fotologs, do instagram, do twitter e do *tumblr* também mostram que o cotidiano das pessoas comuns, que outrora era apenas privado, tornou-se de interesse público, onde ações ordinárias são colocadas como extraordinárias.

Couto e Santana (2008, p. 33) identificam tal deslocamento do seguinte modo:

> As transformações conceituais e de funções do público e do privado, em virtude do arranjo moderno, forjam uma esfera pública e, consequentemente, um espaço no qual as temáticas e assuntos privados passam a ser expostos, debatidos, criticados, discutidos, implicando sínteses, julgamentos e/ou consensos. Esse movimento origina a opinião pública e é potencializado pelos meios de comunicação de massa, que são fundamentais para a mudança da estrutura daquilo que é da dimensão da esfera pública, enfraquecendo as fronteiras entre público e privado.

A invenção e a popularização primeiramente do rádio, posteriormente do cinema e da televisão são importantes exemplos de uma virada tecnológica que deu lugar de destaque a outras expressões além da linguagem escrita. Foram estas tecnologias também que

possibilitaram o abandono, em certo momento, das salas e dos lugares em comum, pois se instalaram nos quartos. Assim, a prática de assistir à TV e escutar ao rádio adentrou o lugar mais íntimo e privado do lar (SIBÍLIA, 2008). Posteriormente, estas e outras tecnologias que surgiram (como o *walkman,* o celular, etc.,) invadiram outro lugar íntimo: nossos corpos. Acoplados a cintos, nos braços, nos bolsos, de certa forma contribuindo para uma individualização das pessoas quando conviviam em público, nas ruas, nos comércios e em outros espaços de socialização.

Edvaldo Couto e Valdirene da Silva (2013) afirmam que os avanços tecnológicos também impactaram noções como memória, propriedade e cultura. Neste sentido, escrever sobre si mesma/o emerge como uma forma de manter uma memória física. Tecnologias como DVDs, filmadoras, máquinas fotográficas trouxeram outras possibilidades de resgate e conservação de uma memória que antes dessas era exclusivamente cognitiva.

Os avanços tecnológicos e o crescimento e desenvolvimento urbanos acabaram por incrementar as experiências perceptuais dos indivíduos, treinando o olhar e servindo de mecanismo de padronização de vida em concordância com os esquemas industriais, além de acarretar uma crescente mercantilização da existência. Couto (2008) ressalta que a relação do indivíduo com os meios tecnológicos (re)significa e amplia as possibilidades humanas. Neste processo, verdades tidas como universais se desestruturam, enquanto outros discursos ganham tal caráter. O advento das tecnologias visuais e audiovisuais permitiu que, na contemporaneidade, estas sejam detentoras da realidade, no sentido de que o que é projetado, filmado e fotografado ganha certa consistência de verdade que difere daquela que o livro escrito pode atingir. Como diz Sibília (2008, p. 240): “a aparelhagem técnica da visibilidade é capaz de conceder sua aura a qualquer coisa e, nesse gesto, de algum modo também a *realiza*”.

É neste contexto que as imagens de Kristen Stewart emergiram como produtoras de discursos nos *tumblrs* pesquisados. Sua vida privada é motivo não apenas de escritos, mas precisa ser registrada através de imagens que vão dar sentido e, mais que isso, vão produzir verdades a respeito de sua vida íntima. Tais verdades emergiram nas imagens analisadas constituindo modos de ser lésbica a partir de uma performatividade de gênero, produzindo/sendo produto de pedagogias do gênero e da sexualidade (LOURO, 2007), mas também possibilitando o questionamento de tais pedagogias. Contudo, antes de atentar especificamente para estas questões, apresentamos o *tumblr*e o percurso metodológico.

Questões metodológicas: dos modos de olhar para o *tumblr*

As páginas do *tumblr*estão disponíveis e podem ser visualizadas por quaisquer internautas, diferentemente de uma rede social como o *Facebook.*Entendê-lo como um blog é o mais coerente, mas nele também está disponível uma rede social. Dessa forma, só é permitido seguir *tumblrs* às/os usuárias/os que se cadastram e criam para si uma página, o que nos levou a entrar na dinâmica e criar um*tumblr*, assumindo o lugar do qual falávamos e nossas intenções. Tal posicionamento considerou principalmente a questão ética frente às páginas que seguíamos e que seriam analisadas posteriormente. Apesar de não haver uma regra específica e nenhuma das imagens aqui analisadas serem de arquivos pessoais dessas usuárias, mas sim de fontes diversas disponíveis na internet – o que era possível perceber através da função "reblog" – nos pareceu importante posicionar nosso lugar no *tumblr,* para que quaisquer usuárias que não se sentissem confortáveis com nossa presença tivessem a liberdade de nos bloquear – o que, cabe ressaltar, não aconteceu no decorrer da pesquisa.

Em relação ao conteúdo visual, um traço importante da sua constituição é a presença massiva de *posts* exclusivamente com imagens, e foi a partir desta, que é sua principal característica, que nos aproximamos com um olhar analítico sobre o *tumblr*.

Consequentemente, a próxima etapa consistiu em encontrar páginas que tivessem como tema principal as lesbianidades, isto é, que dedicassem boa parte de seus *posts* a temas lésbicos (imagens de duas mulheres em contato íntimo/romântico/sexual, famílias homoparentais, imagens de paradas ou outros eventos LGBT, imagens com frases de apoio à causa, etc.). Para encontrar estas páginas, foi preciso pesquisar dentrodopróprio *tumblr,* queofereceumaferramentadepesquisa. Como resultado de várias buscas, com as palavras "lesbianidade, lesbianismo[2], homossexualidade feminina, lésbicas", apareceram tanto páginas que no próprio nome discriminavam seu conteúdo (ex: butchlife.tumblr.com), quanto páginas com posts lésbicos (fotos, textos, GIFs[3]).

Como era esperado, encontramos nesta primeira busca diversas páginas passíveis de análise. Ao final, selecionamos quatro *tumblrs*, porque correspondiam a algumas peculiaridades que pudemos evidenciar nos próprios *tumblrs* e, numa perspectiva maior, no universo lésbico. Dois destes advieram de um fenômeno próprio dos*tumblrs*nomeado "*tumblrgirlfriend".* O nome é autoexplicativo: uma usuária passa a namorar outra via *tumblr*. A partir disso, as duas disponibilizam o link de uma na página da outra, e vice-versa. Com base nesse fenômeno, selecionamos dois *tumblrs:* "http://love-my-girlfriend.tumblr.com" e o "http://lovee-fuck-you.tumblr.com".

---

2 Apesar de saber do teor patologizador que o termo carrega, compreendemos que muitas pessoas ainda o empregam por não saber de tal origem histórica, por isso nos pareceu importante utilizá-lo nas pesquisas.

3 Sigla que designa *GraphicsInterchangeFormat*e que compreende uma ou várias imagens no formato *bitmap* que também suporta animações. Mais informações disponíveis em: http://en.wikipedia.org/wiki/Graphics_Interchange_Format Acesso em: 09.01.2014

Dentre as outras páginas, uma destacou-se por ser a única dedicada à mulher lésbica *butch*[4]:"http://butchlife.tumblr.com".

Por último, um *tumblr* semelhante aos mais recorrentes foi selecionado, o http://n-surte-sorria.tumblr.com, com base na frequência de postagem. Este não demonstrou nenhuma característica especial, a não ser o interesse em compartilhar conteúdos que abordassem temas lésbicos.

A partir da montagem de uma tabela trazendo as postagens dos quatro *tumblrs,* foram identificados certos temas recorrentes, que emergiram de diversas formas. Com base nesses, foi possível estabelecer três categorias: *o corpo*, pois muitas imagens compartilhadas simplesmente traziam meninas sozinhas; *o amor*, através de uma grande quantidade de fotografias de mulheres em momentos românticos, muitas delas oriundas de produtos midiáticos; e, por fim, *o sexo* enquanto ato realizado entre dois ou mais corpos, que ganhou muito destaque na página "lovee-fuck-you", compondo a grande maioria das postagens dessa página.

Dentre as imagens que fizeram parte da categoria *corpo,* destacou-se a presença constante de Kristen Stewart. No período de agosto a outubro de 2014, dois *tumblrs*intitulados *love-my-girlfriend*e *lovee-fuck-you*compartilharam um número significativo de imagens da atriz (mais do que qualquer outra celebridade, importa destacar). Estas imagens, quando comparadas com as de outras mulheres famosas compartilhadas por estas mesmas páginas, possibilitaramconstituir uma performatividade de gênero e a partir dela problematizar discursos de gênero e sexualidade.

Isto posto, cabe apresentar a perspectiva metodológica adotada para dar conta da análise destas imagens. Neste sentido, alguns conceitos

4 Termo utilizado para nomear mulheres lésbicas que não performatizam, em maior grau, a matriz de feminilidade.

são importantes para entender o ponto de partida teórico-metodológico deste artigo. O primeiro diz respeito às Pedagogias Culturais:

> É importante explicitar que, apoiadas nos Estudos Culturais, que defendem que existe pedagogia, modos de ensinar e possibilidades de aprender nos mais diferentes artefatos culturais, que se multiplicaram na nossa sociedade, ampliamos nossos objetos curriculares para investigar todo e qualquer artefato cultural que ensina, buscando mostrar o currículo que eles apresentam (PARAÍSO, 2012, p.24).

Neste sentido, assumimos que o *tumblr,* enquanto artefato cultural,(re)constitui e (re)constrói pedagogias culturais, e mais especificamente modos de ser/estar lésbica, produzindomodos de subjetivação, conceituados por Nikolas Rose (2001, p.36) como "práticas e processos heterogêneos por meio dos quais os seres humanos vêm a se relacionar consigo mesmos e com os outros como sujeitos de certo tipo". Ou seja, compreendemos, a partir do conceito de pedagogias culturais, que das imagens oriundas dos *tumblrs* emergem discursos (alguns com valor de verdade) que constituem a lesbianidade, produzindo, concomitantemente, o que não compreende ser/estar lésbica.

Para fazer emergir estes discursos, optamos por operar com a desconstrução enquanto ferramenta analítica, trazendo a seguinte pergunta proposta por Rosa Fischer (2002, p.83-84): "como estudar as imagens, textos e sons da mídia [...], tendo como pressuposto que não extrairemos das imagens representações acabadas, mas antes possibilidades de significação, datadas e bem localizadas [...]"? Neste sentido, não encontramos representações de lésbicas, mas sim enunciados, indícios, pistas de lesbianidades na relação entre gênero, sexo, sexualidade, corpo. Ainda assim, ao analisar uma imagem destituída de som e em geral de palavras, surgiu o desafio de como

reconhecer tais discursos. Recorrendo a Deleuze para dissertar sobre a noção de discurso e sua análise, Fischer (2002, p.86) expõe:

> Analisar discursos significa em primeiro lugar não ficar no nível apenas das palavras, ou apenas das coisas; muito menos, buscar a bruta e fácil equivalência de palavras e coisas. Como escreve Deleuze, o visível tem suas próprias leis, desfruta uma certa autonomia em relação ao enunciável, justamente porque "as coisas ditas" também têm sua relativa autonomia. Em suma, o visível e o enunciável não se reduzem um ao outro, eles exercem uma espécie de força um sobre o outro, de tal forma que haveria simultânea e permanentemente "a lição das coisas *e* a lição da gramática".

Portanto, buscamos operar em uma relação de interdependência e ao mesmo tempo de autonomia entre imagem e palavra, enquanto visamos a desconstruir a própria hierarquia que se forma nesta relação. Mais do que isso, percebemos que há uma certa desordem na ordem que se faz em determinada imagem. Neste sentido, focamos em uma estratégia descritivo-analítica desestabilizadora de saberes e verdades[5], descrevendo e problematizando as relações de poder impulsionadoras dos discursos presentes nos *tumblrs,* bem como as articulações ou conflitos destes discursos com outros.

Para tanto, princípios da desconstrução teorizados por Jacques Derrida (2002), foram empregados. A existência de binarismos e dualidades marcadas por uma lógica hierárquica foi exposta e descrita, servindo como recurso na denúncia de tais binarismos como uma construção cultural. Neste processo, buscamos não apenas expor sua construção, mas também sua precariedade enquanto ideal discursivo, suas falhas e fissuras.

---

5 Como observa Paraíso (2012, p.38) "somente descrevendo, e em detalhe, podemos compreender o que somos, o que fizeram de nós [...]. Enfim, só descrevendo, e em detalhe, podemos encontrar estratégias para nos transformarmos em alguém diferente do que nos fizeram ser".

Em relação aos binarismos, importa atentar que, apesar de parecerem funcionar numa lógica de exclusão – isto é, em que um elemento vai ser o que o outro não é –, são interdependentes, sendo impossível a existência de um sem o outro. Emprega-se aqui uma visão relacional, como observa Louro (2004, p.43):

> Trabalhando para mostrar que cada pólo contém o outro, de forma desviada ou negada, a desconstrução indica que cada pólo carrega vestígios do outro e depende desse outro para adquirir sentido. A operação sugere também o quanto cada pólo é, em si mesmo, fragmentado e plural.

Para a desconstrução, o entendimento do conceito de diferença se faz necessário. Derrida (2002) questiona a noção de centro constituinte de uma estrutura, conceito pensado no estruturalismo. Para tanto, o autor sinaliza a provável inexistência de um centro sem uma diferença- isto é, de um significado central, e como exemplo podemos pensar em um discurso com valor de verdade, ou mesmo em algo considerado “normal”. Portanto, se há um centro, este só pode ser produzido em sua relação com as margens, com aquilo que não pode ser considerado centro naquele contexto, isto é, a diferença.

Outra contribuição dos escritos de Derrida (2002) diz respeito ao significado. Para o autor, pouco importa a intenção de quem produz algo, pois este algo só terá sentido em um processo de relação e contextualização. De certa forma, a compreensão do autor remete à ideia de intertextualidade, que, segundo Gillian Rose (apud CUNHA, 2005, p. 36) pode ser compreendida como a “forma dos sentidos de qualquer imagem ou texto discursivo dependerem não apenas de tal texto ou imagem, mas também dos sentidos de outras imagens e textos”. Sendo assim, as imagens *tumblrianas* para as quais voltamos nosso olhar constituíram significados a partir de seu lugar de origem: isto é, *tumblrs*

dedicados às lesbianidades, mas num processo de relação com outros produtos culturais e com outros contextos em que tais imagens fizeram (ou não) sentido. Tal relação permitiu identificar enunciados, discursos e verdades, assumindo, entretanto, que tais discursos fazem parte de umrepertório do qual também compartilhamos. Ou seja, percebemos a necessidade de analisar as imagens atentas para as intertextualidades que os conteúdos analisados acionaram.

Em concordância com os pressupostos da desconstrução, tencionamos operar com possibilidades, ao invés de determinismos. Para Fischer (2002), as visibilidades da imagem emergem de um trabalho árduo que consiste em abri-la, “rachá-la”, pois é a partir de tal esforço que vamos conseguir extrair enunciados que de nenhuma forma estão escamoteados, mas que também não estão tão evidentes, por isso mesmo constituem discursos que por vezes tomamos como verdades absolutas, discursos sobre os quais, via de regra, não pensamos efetivamente.

Ademais, ressaltamos a importância da linguagem no marco teórico-metodológico com o qual operamos.Para Butler (2013), a linguagem constitui o que somos, nosso gênero, nosso sexo, nossa sexualidade, tudo (re)significa através da linguagem, e é por meio dela que encontramos a possibilidade de expor e problematizar padrões, normas e discursos com valor de verdade.Assumir o caráter linguístico das visualidades é, também, questionar a compreensão destas como algo natural e inato, arguindo no sentido de compreendê-lasinseridas em uma espécie de (re)educação e (re)constituição que não escapa de algo também culturalmente (re)constituído, que é a linguagem.

Assim, a partir das noções de pedagogias culturais, discurso e linguagem, e tendo como ferramenta analítica os pressupostos da desconstrução, apresentamos, a seguir, as operações analíticas e discussões a partir das imagens de Kristen Stewart.

Generificando e sexualizando corpos: performatividade e pedagogias da sexualidade

Nos *tumblrs* selecionados, o corpo emerge como recurso, porque é por meio de sua exposição e de suas performances que se torna aparente o interesse dessas páginas pelo feminino e pelas lesbianidades. Mais do que isso, é por meio das diversas constituições corporais, também, que os *tumblrs* analisados produzem modos de ser/estar lésbica, constituindo limites (pedagógicos) e, ao mesmo tempo, fazendo ruir tais limitações, como veremos a seguir. Neste sentido, imperam imagens de mulheres nuas, vestidas, sozinhas, acompanhadas de outras mulheres, em poses diversas, em momentos íntimos. Como efeito, nessas imagens, alguns corpos acabam não apenas *generificados*, mas *sexualizados*, isto é, trazem em seus corpos, como dito, os efeitos dos discursos de gênero, ou melhor, de pedagogias de gênero e sexualidade (LOURO, 2000) e, quando resistem a alguns destes discursos, suscitam especulações sobre sua sexualidade. Para expor parcialmente[6] essa dinâmica, selecionamos imagens da atriz Kristen Stewart que foram compartilhadas pelas páginas.

Diversas fotografias da referida atriz apareceram em dois dos quatro *tumblrs* pesquisados. Em um primeiro momento, o fato de estar presente ali não era incomum, visto que havia fotografias de outras famosas nestas páginas. Contudo, ao analisar as imagens em seu conjunto, identificamos que, no caso de Kristen Stewart, ou melhor, de suas imagens, figurava algo diferente. Para problematizar esta diferença, situamos o corpo a partir de uma perspectiva histórica e cultural, entendendo-o como uma construção que está em constante mutação, mas que vem sendo naturalizada ao longo do tempo, pois seu caráter histórico e cultural é apagado em favor de perspectivas biologicistas

---

6 Assumimos parcialmente não apenas porque tal reconhecimento concorda com um princípio da perspectiva teórico-metodológica assumida neste artigo, qual seja, o de recusa a universalismos, mas também porque este artigo apresenta apenas os resultados parciais de uma pesquisa maior.

e o poder de verdade incontestável que estas ciências carregam na contemporaneidade. Dessa forma, desnaturalizamos a compreensão de corpo, problematizando-o para além de sua constituição física, hormonal, celular, assumindo que estas conceituações são o produto de perspectivas sócio-históricas culturais, e que delas derivam também as justificativas para diferenciar e desvalorizar certos corpos em benefício de um padrão. Situá-lo neste lugar é entender que "estamos constantemente redescobrindo o corpo" (SANT'ANNA, 2000, p. 50). Os movimentos de liberação sexual e, posteriormente, o advento da biotecnologia são alguns exemplos de acontecimentos que trouxeram novos sentidos e (im)possibilidades aos corpos.

Assim como o corpo, o gênero e a sexualidade também compõem expectativas. Para Butler (2004), os gestos constituem o corpo, o estilizam e, dessa forma, dão a ilusão de uma essência de gênero. Esperamos que corpos constituídos por uma anatomia que se convencionou chamarde feminina comportem-se de uma determinada forma, e que tal comportamento se traduza também em uma naturalização da heterossexualidade. Em outras palavras, o corpo (re)produzido como feminino também será (re)produzido como heterossexual, via de regra. Dessa forma, quando pensamos na homossexualidade como algo que se traduz nos corpos, também precisamos assumir que existem comportamentos, gestualidades que compõem um corpo heterossexual, pois a manifestação de um implica a ausência de outro, mas mais do que isso, implica assumir que um não existe sem o outro, considerando sua condição binária, ou seja, relacional (LOURO, 2004).

Certamente, as expectativas heteronormativaspor vezes não se materializam nos corpos, no sentido de que os corpos escapam a tais tentativas de categorização. Contudo, no processo de resistência, a (hetero)norma com frequência implica uma confusão entre gênero e sexualidade nas traduções das gestualidades corporais. Como efeito, uma

expressão de gênero masculinizada por parte de um corpo nomeado (e produzido como) feminino pode desestabilizar a constituição de uma heterossexualidade esperada.

Dessa forma, o conceito de performatividade de Butler (2007) mostra-se produtivo para pensar as intersecções entre gênero, sexo, sexualidade e corpo, que colocam Kristen Stewart neste lugar de resistência a pedagogias de gênero e consequente interpelação por uma sexualidade lésbica. Segundo a autora, os corpos são materializados a partir de um ideal de sexo – e acrescentamos, de gênero e de sexualidade – para tornarem-se viáveis e inteligíveis em termos sociais. A performatividade, portanto, constitui a produção dos efeitos de determinados discursos a respeito do corpo que, de forma reiterativa e citacional, viabilizam (ou não) a leitura deste (Ibidem). Os discursos que produzirão os corpos estão em constante processo de atualização, pois fazem parte de uma dinâmica do poder[7] em que estão em jogo saberes e verdades de um tempo e de um contexto.

Importa também assumir que na materialização dos corpos "o imperativo heterossexual possibilita certas identificações sexuadas e impede ou nega outras identificações" (BUTLER, 2007, p.155). A homossexualidade, portanto, só pode se fazer legível em um corpo porque a heterossexualidade também é identificável. Contudo, esta última tem sua materialidade "disfarçada", dissimulada porque é tida como constituinte natural dos corpos que compõe, e também porque serve de pressuposto[8] na produção de quaisquer corpos, assim como,

---

7 Assim como Butler, compreendemos poder a partir dos escritos de Foucault, como uma instância positiva porque produz, organiza. Para além da hipótese repressiva, Foucault visualizará o poder como uma rede, retirando seu caráter de instituição e percebendo-o a partir de relações. Dessa forma, todos os indivíduos livres podem exercer poder, independentemente do lugar social que ocupam. Para mais especificações sobre poder em Foucault, indicamos Edgardo Castro (2009).

8 Quando utilizamos esta palavra pensamos não apenas em seu sentido de antecipação, mas também em algo que se busca alcançar, em uma ideia a ser realizada e materializada nos corpos, em uma violência.

via de regra, o gênero e o sexo feminino vão servir de pressuposto para corpos dotados apenas de vulva.

Entretanto, tomar o gênero, o sexo e a sexualidade como pressupostos não significa dizer que eles são estáticos. Já os situamos como construções, mas importa entender que

> A construção não apenas ocorre no tempo, mas é, ela própria, um processo temporal que atua através da reiteração de normas; o sexo é produzido e, ao mesmo tempo, desestabilizado no curso dessa reiteração. Como um efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritual, o sexo adquire seu efeito naturalizado e, contudo, é em virtude dessa reiteração, que fossos e fissuras que podem ser vistas como as instabilidades constitutivas dessas construções, como aquilo que escapa ou excede a norma, são abertos (BUTLER, 2007, p.163).

É nessa relação entre normas e escapes que corpos são tornados sujeitos de gênero, de sexo e de sexualidade, sejam eles desviantes ou não. Consequentemente, justamente porque a performatividade impossibilita a reprodução perfeita e acabada de qualquer sujeição, a precariedade de tais pressupostos torna-se exposta.

A discussão teórica sobre corpo, gênero e sexualidade exposta aqui serviu de base para a problematização dos discursos extraídos das imagens de Kristen Stewart. Assim, na próxima seção apresentamos as análises das imagens selecionadas.

O corpo em análise

Para o presente artigo, pouco importa a “verdadeira” sexualidade da jovem atriz Kristen Stewart. O que importa são osdiscursos que seu corpo traz à tona, as verdades pelas quais ele parece ser constituído e produzido, assim como as verdades que perdem inteligibilidade em

seu corpo. Neste jogo, gênero e sexualidade constituem-se como efeito de uma heteronormatividade que coloca o corpo da atriz em um lugar masculinizado, e, consequentemente, tornado lésbico:

Figura1: Kristen Stewart

Fonte: http://love-my-girlfriend.tumblr.com

Figura2: Kristen Stewart

Fonte: http://lovee-fuck-you.tumblr.com

Primeiramente, de acordo com a desconstrução, importa descrever: A atriz, na Figura 1, faz uma pose “espontânea”, parece, inclusive, sequer saber que está sendo fotografada. Está à frente de um carro, com óculos, calça e moletom escuros, e um tênis também escuro. Na Figura 2, é enquadrado principalmente seu rosto, que ainda ignora a presença da câmera, parece mais séria, agora com os óculos sobre a cabeça, enquanto expira a fumaça de um cigarro que, podemos inferir, estava a fumar, e mantém fones nos ouvidos. Ambas as figuras são em tons de cinza.

Nas duas imagens retiradas dos *tumblrs* analisados, certos aspectos constituem Kristen neste lugar de resistência e consequente interpelação por uma sexualidade lésbica. As roupas escuras e largas, o semblante sério, a aparente despreocupação em frente à câmera vão dando pistas de um corpo que, apesar de ser aparentemente do gênero feminino, porque se dá também como efeito de discursos que constituem o feminino, não expõe aspectos próprios de uma feminilidade considerada hegemônica. Feminilidade esta que pode ser traduzida em gestos leves, em ser simpática e estar sorridente, e em roupas via de regra exclusivas deste gênero, ou seja, roupas que compõem um guarda-roupa tipicamente feminino, afastadas de uma relação mais andrógina, como o *jeans* e o moletom largo que a atriz utiliza na Figura 1. Até porque, no processo de negociação entre o que caracteriza determinado gênero, o feminino compõe a exceção, a diferença, o "segundo sexo" - ou melhor, gênero[9].

Assim, a partir de todos os elementos citados que compreendem a produção de gênero nas duas imagens, Kristen Stewart parece fazer movimentar discursos de gênero e sexualidade. Mais do que movimentar, parece provocar o tensionamento entre o que se espera de uma mulher (em termos de gênero e sexualidade) e o que, também, se espera de uma lésbica. Em outras palavras: se Kristen Stewart, nestas imagens, desestabiliza discursos hegemônicos de (cis)gênero e (hetero) sexualidade, o faz porque também existem expectativas sobre o (que é o) corpo lésbico. Por isso, justamente, é uma figura tão recorrente nas páginas analisadas.

Outra relação que coloca Kristen Stewart nesse lugar de figura pública "lésbica" nos *tumblrs* analisados se expressa quando comparamos suas imagens com as de outras famosas recorrentes em

9 Na escrita, por exemplo, o termo "homem" pode ser utilizado para designar a humanidade - apesar de quase sempre essa humanidade ser pensada por homens para homens - mas o termo "mulher", jamais. O masculino é dominante na nossa língua, sendo necessário apenas uma pessoa do gênero masculino estar presente em um local repleto de mulheres para que o pronome "eles" suprima o "elas".

love-my-girlfriend, página que mais publicou imagens de mulheres famosas dentre as analisadas.

Figura3: Kristen Stewart

Fonte: http://love-my-girl-friend.tumblr.com

Figura 4: Megan Fox

Fonte: http://love-my-girlfriend.tumblr.com/

Figura 5: Mila Kunis

Fonte: http://love-my-girl-friend.tumblr.com/

Quando agrupadas, essas imagens fazem emergir certas possibilidades de feminilidade. Nas figuras 4 e 5, as atrizes expõem seus corpos por meio de decotes e roupas curtas, além de justas; ambas posam para a fotografia de forma que podemos inferir que estavam em um ensaio fotográfico, em um lugar fechado (talvez um estúdio); ambas também estão maquiadas, e podemos ver os efeitos da maquiagem no rosto (olhos escuros, lábios coloridos, etc.). Todos estes elementos, em seu conjunto, produzem uma feminilidade muito próxima da hegemônica (apesar de nunca alcançá-la plenamente, como nos explica a performatividade de gênero). Produzem e são produzidas, assim, por pedagogias do gênero, que podem dizer, em uma leitura nestes termos, de sua (heteros)sexualidade (que, importa ressaltar, não necessariamente corresponde à realidade).

Kristen Stewart, por sua vez, posa para a fotografia, mas de outra forma, e, como efeito, produz a impressão de um certo descompromisso com a foto (mas que é uma pose, e justamente por seu teor construído e performativo produz gênero e sexualidade e, consequentemente, a impressão de descompromisso). A ausência de uma maquiagem perceptível aliadaàs roupas que a atriz usa na imagem também afastam consideravelmente sua figura das outras famosas. Assim, a preferência por compartilhar fotos de Kristen Stewart que fujam da dinâmica das imagens 4 e 5 a colocam em outro lugar de possibilidade de análise.

Os indícios em seu corpo daquilo que se convencionou chamar na nossa cultura de próprios da masculinidade - porque se distanciam de um tipo de feminilidade - são constantemente celebrados nos *tumblrs*. Neste sentido, os *tumblrs* analisados - alguns celebram a performatividade de gênero distanciada de um ideal hegemônico de feminilidade por meio de outros corpos - resistem à compreensão de mulher dentro dos marcos normativos de gênero (e de sexualidade), produzindo tais corpos enquanto desejáveis.Porém -e justamente por isso o teor de resistência destas páginas -, em um sentido social mais amplo, os corpos nomeados femininos que se afastam de um determinado ideal de feminilidade não são celebrados; pelo contrário, são produzidos enquanto abjetos, isto é, corpos cuja materialidade "não importa". No limite, corpos abjetos são aqueles cujo próprio direito à vida é questionado (BUTLER, 2006). Como efeito, ao corpo nascido com vulva, mas que se masculiniza em algum sentido, sobra sempre a condição de "imitação" de um gênero que não é o seu e, consequentemente, de uma sexualidade "artificial"[10].

O repúdio à imitação em certos contextostem suas raízes num passado longínquo, inclusive no que diz respeito à constituição corporal do ser humano. Sant'Anna (1995) evidencia que na primeira metade do

---

10 Artificial enquanto contrário de natural, pois tais normas produzem a heterossexualidade como sexualidade natural, biológica. Principalmente em correntes religiosas lesbofóbicas e homofóbicas, a homossexualidade será tratada como estilo de vida.

século XX não era bem vista a mulher que pintava o rosto. Isto porque a pintura era considerada um artifício à serviço da “imitação” da obra da *natureza* - que nesta época era escrita com a primeira letra maiúscula, tal era sua importância. Lógica parecidavem à tonana produção do corpo feminino que, em alguma medida, não se permite feminizar. Este corpo também estaria imitando algo que tem, em sua “natureza”, trejeitos considerados em nossa cultura como vinculados ao masculino. A performatividade de gênero é invisibilizada e naturalizada na medida em que se torna normativa.

Nos *tumblrs,* contudo, a feminilidade hegemônica como referência talvez seja ressignificada. Mais do que isso, a própria relação entre feminilidade hegemônica e heterossexualidade é contestada. Justamente por serem compartilhadas neste lugar, não apenas as imagens de Kristen Stewart produzam modos de ser/estar lésbica, mas as de outras famosas, como as imagens das atrizes nas figuras 4 e 5, também sejam passíveis dessa leitura. Entretanto, nas imagens de Kristen, há um outro processo de resistência sendo articulado, qual seja, aquele que resiste à produção do corpo feminino distanciado da feminilidade hegemônica como um corpo abjeto, um corpo passível de sofrer lesbofobias e misoginias por perder seu estatuto de feminino (e heterossexual) “natural”.

Para dar continuidade a esta discussão, faz-se pertinente olhar para fotografias mais recentes da atriz, que também vão dar pistas para pensar (n)os discursos que as imagens veiculadas pelos *tumblrs* podem suscitar:

Figura6: Kristen Stewart

Fonte: http://cantcontrolthegay.tumblr.com/post/109111474209

Esta imagem foi retirada de um *tumblr* chamado *can't control the gay* que, em português, pode significar algo como a impossibilidade de controlar a homossexualidade. O nome da página é interessante porque dá a entender que esta é uma sexualidade passível de controle, isto é, que ela pode ser disfarçada, mas que nem sempre a tentativa de controlá-la é bem-sucedida. O *tumblr* colocaKristen Stewart neste lugar de quem não consegue disfarçar, de alguém que não precisa vir a público e assumir com palavras ou com um relacionamento com outra mulher sua lesbianidade, pois ela está impressa em seu corpo, nos seus trejeitos.

Neste sentido, este *tumblr* refere-se a uma necessidade de disfarce. A homossexualidade, nestes termos, precisaria ser disfarçada por meio de um "jeito de ser heterossexual". Assim, talvez, configure-se uma forma de subversão, uma vez que a heterossexualidade é produzida, nestes termos, como sexualidade construída, como um manto que encobriria a homossexualidade. Porém, alguns corpos não são capazes de cobrir-se com o"manto da heterossexualidade", e, por consequência, não controlam seus impulsos homossexuais, produzidos, consequentemente, como "naturais"[11].

Há uma outra discussão, ainda, importante de ser abordada a partir da ideia de "disfarce". Adrienne Rich (2010, p.19) fala sobre a necessidade de disfarçar a lesbianidade, seja para encontrar um lugar para alugar, seja para evitar ser perseguida e violentada nas ruas. Segundo a autora:

> Mesmo dentro de instituições influenciadas pelo feminismo, tais como os abrigos de mulheres agredidas e os programas acadêmicos de *Women'sStudies*, lésbicas assumidas são demitidas e outras são persuadidas a ficar "no armário". Abrigar-se no semelhante - assimilação para aquelas que, assim, o conseguem - é a mais passiva e debilitante das respostas à repressão política, à insegurança econômica e à renovada "temporada de caça" da diferença.

As palavras da autora permitem pensar sobre o que vem a ser esse disfarce. Seria não pegar na mão de outra mulher, não beijá-la em público? Se assumimos as lesbianidades como efeito de discursos, a sexualidade expressa nos corpos como o de Kristen Stewart, a partir das

11 Obviamente, não se advoga aqui por uma inversão de sentidos, qual seja, a defesa de que a homossexualidade é um dado natural de um corpo, enquanto que a heterossexualidade seria socialmente construída. De fato, já assumimos nossa posição a partir do referencial teórico utilizado neste artigo. Contudo, acreditamos que, na dinâmica social que se apresenta, esta leitura do referido *tumblr* produz uma outra forma de pensar, que resiste à naturalização da heterossexualidade, sobretudo.

imagens analisadas, a coloca no lugar de mulher lésbica que não precisa se assumir verbalmente porque ela *parece* lésbica. Neste sentido, a lésbica *que parece* sequer precisa estar/ficar com outra mulher, sua forma de se colocar no mundo, a performatividade de gênero e de sexualidade expressa em seu corpo dá conta de legitimar seu *status*, sendo a adição de uma namorada/amante inclusive desnecessária, ou uma mera (re) afirmação de algo que já se presumia. Contudo, cabe o questionamento: em que medida expectativas de gênero podem dar conta de uma sexualidade? Avançando nesta lógica, em que medida são efetivas as expectativas de gênero para dar conta, inclusive, de um gênero? No caso de Kristen, se nem sua performatividade de gênero constitui plenamente seu gênero – a atriz posiciona-se e assume-se enquanto mulher até então –, como então assumir que esta performatividade constitui, na verdade, uma sexualidade? As fronteiras entre gênero e sexualidade são apagadas, mas ao serem desconstruídas, tais lógicas precarizam-se naquilo que produzem. Dessa forma, ao assumirmos a expressão de gênero de Kristen Stewart como distanciada de uma feminilidade hegemônica e matricial isto pouco é efetivo para dizer do gênero da atriz e, consequentemente, de sua sexualidade. Contudo, ainda assim discursos que a constituem enquanto tal (isto é, mulher masculinizada) a fazem emergir como lésbica nos *tumblrs* selecionados, também, certamente, porque suas imagens estão localizadas neste lugar: *tumblrs* de mulheres lésbicas sobre lesbianidades.

Considerações finais

As imagens da atriz Kristen Stewart mostraram-se produtivas para pensar e problematizar discursos a respeito do corpo enquanto produto/ produtor de gênero e sexualidade, por meio da performatividade. A preferência por imagens em que aspectos da feminilidade não são reforçados produziu diversas possibilidades de leitura. Uma delas,

denunciou a predominância de uma lógica heteronormativa em que a expressão de gênero emerge como um marcador de sexualidade. A partir dessa relação, também foi possível expor que tal lógica apenas se constitui no corpo da referida atriz porque, antes, produz o corpo heteronormativo, em que a linearidade mulher-feminina-heterossexual é constituída a partir também de uma expressão de gênero.

Em outra leitura possível, as imagens destes *tumblrs* emergiram como resistência: resistência a uma matriz de feminilidade, a uma matriz heterossexual, e, inclusive, a uma matriz de lesbianidade (esta última principalmente por meio das imagens de outras famosas presentes nestes *tumblrs*). Como efeito, o corpo da atriz Kristen Stewart produziu modos de ser/estar lésbica em um sentido pedagógico, mas em outro enquanto corpo que resiste a uma interpelação abjeta, porque ali, naqueles *tumblrs,* é celebrado (e, muito provavelmente, desejado).

Assim, no presente artigo,Kristen Stewart constituiu uma lésbica aparentemente destituída de práticas homossexuais, e, dessa forma, expôs a forte relação entre gênero e sexualidade: relação de reforço, mas também de constante tensão. Assim, cabe questionar: seria esta norma tão eficaz assim? Enquanto discurso, a heteronormatividade produz corpos, mas estes sempre escapam a ela. Ademais, a própria relação consequente entre gestualidades e expressão de gênero, qual seja, a de que gestualidades operam o gênero em um corpo, pode ser colocada em questão, porque se dá a partir da relação binária masculino-feminino, que é limitada e (re)produtora de uma série de preconceitos, como, por exemplo, a leitura de uma pessoa transgênero nos termos da cisgeneridade.

Como efeito, Kristen Stewart, em sua lesbianidade – enquanto efeito de discursos que produzem tal sexualidade com base em uma linearidade entre gênero-sexo-sexualidade – escapa a tais suposições. Ainda que, atualmente, a atriz tenha se assumido como lésbica, no

período de realização desta pesquisa ela não havia assumido qualquer sexualidade publicamente, só podíamos inferi-la por meio das pessoas com quem se relacionava publicamente, até aquele momento, homens[12]. Há, também, diversas imagens da atriz em que ela (re)produz aspectos de uma feminilidade hegemônica, aproximando-se de uma performatividade semelhante às das figuras 4 e 5, contudo, nenhuma imagem da atriz neste sentido foi encontrada nos *tumblrs* analisados.

Masculinidade e feminilidade, enquanto discurso, jamais produzem corpos que permanecem conformados e ajustados a estes dois lugares enquanto dicotômicos e opostos. Assim também se dá a relação entre gênero e sexualidade: nem sempre as expectativas, as pedagogias, as formas de ser instituídas materializam-se nos corpos, como objetivamos mostrar neste artigo. Contudo, ainda assim importa atentarmos para tais normas, no sentido de que expô-las como produtos culturais que sustentam preconceitos, lesbofobias e misoginias torna-se estratégico na busca por uma sociedade em que a equidade não seja somente uma utopia, ou um fim, mas, sobretudo, um meio e uma continuidade.

12 Kristen Stewart namorou o ator Robert Pattinson. Disponível em: http://ego.globo.com/famosos/noticia/2013/05/pattinson-e-kristen-stewart-terminam-o-namoro-mais-uma-vez-diz-site.html Acesso em: 27.02.2015

Resumo

BUTLER, Judith. Performative acts and gender constitutions: an essay in phenomenology and feminist theory. In: BIAL, Henry. **The performance Studies Reader**. London: Routledge, 2004. p. 154-165.

_______, Judith. **Vida precaria: el poder del duelo y la violência**. Buenos Aires : Paidós, 2006.

______, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: **O Corpo Educado – Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p.153-172.

______, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CANEVACCI, Massimo. **Comunicação Visual.** Editora Brasiliense, 2009.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores.** Ingrid Muller Xavier (trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

COUTO, Edvaldo Souza. Da cultura de massas às interfaces na era digital. **Revista Faced.** Salvador, n.14, p.105-1018, jul./dez. 2008.

_____, Edvaldo Souza; DA SILVA, Valdirene Cássia. "Faiz o daulôudi e um upigrêidi": a apropriação da tecnologia pelas juventudes palmenses. *In:* **Cultura e Comunicação Visual.** Organização de Edvaldo Souza Couto, Valdirene Cássia da Silva e Irenides Teixeira. Canoas: Ed. ULBRA, 2013. 232p.

CULLER, Jonathan. **Sobre a Desconstrução**: teoria e crítica do pós-estruturalismo. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

CUNHA, Susana Rangel Vieira da. Apontamentos Sobre a Cultura Visual. *In:* **Anais do Seminário Nacional de Arte e Educação: a poética na docência**, 19, 2005. Maria Isabel PetryKehrwald, Eluza Silveira (Org). Montenegro: Ed. da FUNDARTE, 2005, 180p.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença.** Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Problematizações sobre o exercício de ver: mídia e pesquisa em educação. **Revista Brasileira de Educação.** n.20, maio/jun/jul/ago de 2002.

FOLHA DE S. PAULO. **Entenda o que é a web 2.0.** 10/06/2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/informatica/ult124u20173.shtml> Acesso em: 24/07/2018

GASTALDO, Denise. Pesquisador/a desconstruído/a e influente? Desafios da articulação teoria-metodologia nos estudos pós-críticos. *In*: **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Dagmar Estermann Meyer e Marlucy Alves Paraíso (orgs.). Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. *In:* **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000, 2 ed.

______, Guacira Lopes. **Conhecer, pesquisar, escrever...** Texto apresentado no Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação, 2004.

______, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. *In:* **O Corpo Educado – Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p.07-34.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação e currículo: trajetórias, pressupostos, procedimentos e estratégias analíticas. *In:* **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Dagmar Estermann Meyer e Marlucy Alves Paraíso (orgs.). Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica. *In:* **Bagoas.** n.05, 2010, p.17-44. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf

ROSE, Nikolas. Como se deve fazer a história do eu?. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v.26, n.1, p.33-58, jun./jul. 2001.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer.** Guacira Louro (trad. e notas) 1 ed, Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Cuidados de si e embelezamento feminino: fragmentos para uma história do corpo no brasil. *In:* **Políticas do Corpo.** São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. Descobrir o corpo – uma história sem fim. In: **Educação & Realidade**, v. 25, no2. Porto Alegre: Editora da UFRGS. Julho/dezembro 2000. p. 49-58.

SIBÍLIA, Paula. **O Show do Eu: a intimidade como espetáculo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

Dzi Croquettes e uma estética política do corpo

Aproximações entre a fenomenologia e a teoria queer*

Dzi croquettes and a political aesthethics of the body

A dialogue between the phenomenology and the queer theory

Avelino Aldo de Lima Neto
Doutor em Educação – UFRN/Université Paul Valéry - Montpellier III
Professor do IFRN e do Programa de Pós-Graduação em Educação/UFRN
Grupo de Pesquisa Estesia – Corpo, Fenomenologia e Movimento
ave.neto@hotmail.com

Paula Nunes Chaves
Doutoranda em Educação – UFRN
Professora do IFRN
Grupo de Pesquisa Estesia – Corpo, Fenomenologia e Movimento
paula.nunes@ifrn.edu.br

Terezinha Petrucia da Nóbrega
Doutora em Educação – UNIMEP. Professora Titular do DEF/UFRN e dos Programas de Pós-Graduação em Educação e em Educação Física/UFRN
Grupo de Pesquisa Estesia – Corpo, Fenomenologia e Movimento
pnobrega68@gmail.com

* As discussões que levaram à produção deste texto nasceram da mesa-redonda “Corpo e estética queer”, composta também pelos professores Alípio de Sousa (UFRN) e Makários Maia (UFRN), por ocasião da I Jornada de Estética Queer, realizada em 2016 no Depto. de Educação Física da UFRN e organizada pelo Grupo de Pesquisa Estesia – Corpo, Fenomenologia e Movimento/Laboratório Ver-Visibilidades do Corpo e da Cultura de Movimento. Uma versão resumida foi publicada anteriormente em NÓBREGA, T. P.; LIMA NETO, A. A.; CHAVES, P. N.. Corps et esthétique queer au Brésil. Corps (Paris), v. 14, p. 89-98, 2016.

Resumo

O presente artigo objetiva apresentar algumas aproximações introdutórias entre a fenomenologia e a teoria *queer*. Para tanto, recorre ao documentário *Dzi Croquettes – As Internacionais*, que pôs em imagens o percurso de um grupo artístico cujos espetáculos reconfiguraram o corpo e a estética da performance no Brasil, notadamente no que concerne às fronteiras dos gêneros e sexualidades. Inicialmente, caracteriza em linhas gerais a atuação do grupo, ao mesmo tempo em que aponta a compreensão de corpo e de expressividade na fenomenologia, elencando as interfaces com os estudos *queer*. Posteriormente, indica os modos como os corpos abjetos encarnados por Lennie Dale e seus companheiros emergiram como espaços contraprodutivos face às tecnologias sociopolíticas do sexo e do gênero, desvelando uma outra ontologia do sensível. Por fim, retoma-se a radicalização da inerência entre o sujeito e o mundo em ambas as perspectivas. Conclui-se que é no aprofundamento dessa ontologia selvagem que reside a possibilidade da fecundidade teórica, estética e política do cruzamento da fenomenologia e dos estudos *queer*.

Palavras-chave: corpo; estética; fenomenologia; teoria *queer;* expressão.

Abstract

This article aims to present some introductory approximations between phenomenology and queer theory. To do so, it uses the documentary *Dzi Croquettes - As Internacionais*, which put into images the journey of an artistic group whose spectacles reconfigured the concept of body and aesthetics of performance in Brazil, especially regarding the crossing of borders between gender and sexuality. First and foremost, it establishes a broad idea of the group's performance, while simultaneously highlighting a comprehension of body and expressiveness in phenomenology, listing

interfaces with queer studies. Later, it indicates the ways in which the abject bodies embodied by Lennie Dale and her companions emerged as counterproductive spaces to the sociopolitical technologies of sex and gender, provoking the unveiling of another ontology of the sensitive. Finally, the radicalization of the inherence between the subject and its world through both perspectives is summarized. Furthermore, it deduces that in the deepening of this ontology of the Wild Being lies the possibility of the theoretical, aesthetic and political fecundity of the crossing between phenomenology and queer studies.

Keywords: body; aesthetics; phenomenology; queer theory; expression.

"Nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós"

No Brasil, somos herdeiros de um certo *Movimento Antropofágico*[1]. Sempre encontramos meios de driblar catecismos de uma vida e pensamento pré-determinados. À recusa da lógica, Oswald de Andrade (1928), em seu manifesto, acrescenta: "Nunca fomos catequizados", "fizemos Cristo nascer na Bahia", "Fizemos foi Carnaval". Nessas terras, como bem enfatizou o modernismo da década de vinte, o corpo confunde nossas prosódias e sintaxes, situando-se no horizonte antropofágico evidenciado por Lima (2013): ao se alimentar da realidade, não a exclui, mas mistura-se a ela, produzindo novos sentidos, num sincretismo de etnias, heranças, credos, desvios. Se essa mestiçagem, *bizarra* e *estranha* - ou *queer*, para usar a expressão inglesa -, provoca mal-estar em alguns (SOUSA FILHO, 2011), para a fenomenologia de Maurice Merleau-

1 Seu objetivo foi realizar uma absorção crítica da cultura estrangeira, utilizando-se, para isso, de um vocabulário próprio da atividade da digestão dos alimentos. Porém, a digestão visava criar uma renovação da cultura nacional. Acreditava-se, assim, inaugurar uma nova proposta estética em que o artista, dentre outros aspectos, superava a representação do real rumo à uma nova atividade expressiva (Cf. LIMA, 2013, p. 36).

Ponty é elemento propulsor de fecundidade teórica, posto que nos ata à experiência do mundo.

No prefácio à sua *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo afirma: "o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 14). Essa relação de imbricamento torna ainda mais exigente a necessidade de levar em conta a complexidade das práticas simbólicas que atravessam a constituição das subjetividades numa dada sociedade. Incomodando a crença ideológica numa certa homogeneidade da identidade brasileira, já desconstruída por sociólogos como Freyre (1993) e Fernandes (1978), nosso corpo desvela uma outra racionalidade expressiva, alimentada pelos múltiplos elementos de composição de nossa cultura.

A fim de enredarmo-nos nessa outra lógica, o presente artigo pretende realizar aproximações entre dois campos teóricos, a saber, a fenomenologia e a teoria *queer*. Para tanto, remetemo-nos ao cinema-documentário, especificamente à película *Dzi Croquettes – As Internacionais* (2009), enquanto experiência estética e de pensamento na qual o corpo se revela diferentemente e, ao fazê-lo, dilata nosso olhar e nossa percepção sobre essa estranheza, desestabilidade, perturbação, enfim, sobre esse qualificativo, o *queer*, tão apropriado à realidade sociopolítica brasileira.

Faz-se mister ressaltar que a noção de estética subjacente às reflexões aqui propostas ultrapassa as noções do Belo Clássico ou do julgamento transcendental à maneira kantiana (KANT, 1993). Envolvemo-nos, ao invés, numa estética existencial tal como foi formulada por Merleau-Ponty ao se aproximar da pintura, do cinema, da literatura e da arte moderna em geral, como podemos constatar nos ensaios *A Dúvida de Cézanne* e *O cinema e a nova Psicologia*, ambos de 1945, bem como nas conferências pronunciadas *na Radio National*

de France, em 1948, no texto *O olho e o espírito,* de 1960, e mesmo já na *Fenomenologia da Percepção,* sua tese principal, publicada em 1945 (MERLEAU-PONTY, 1964; 1966; 2002; 2011). Nestes textos, nota-se um movimento que desloca a própria fenomenologia de seu quadro transcendental, acessando a existência obliquamente através da arte. Esta é considerada linguagem indireta, uma vez que, assim como o corpo, é "um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210).

Isto posto, inicialmente, caracterizaremos em linhas gerais a atuação dos *Dzi Croquettes,* ao mesmo tempo em que apontamos a compreensão de corpo e de expressividade na fenomenologia, indicando desde então as interfaces com o campo de estudos *queer*, notadamente no que diz respeito à dimensão estético-política da existência. Desenvolvendo os pressupostos aí assentados, apresentaremos, posteriormente, como os corpos abjetos, encarnados pelo grupo em tela, emergem enquanto espaços contraprodutivos às tecnologias sociopolíticas do sexo e do gênero, provocando o desvelamento de uma outra ontologia do sensível. Por fim, finalizamos essa aproximação entre ambas as correntes teóricas retomando, de um lado, com Sara Ahmed (2006), a valorização da espacialidade na teoria *queer* e, de outro, os avanços do pensamento merleau-pontiano em torno das interfaces entre visibilidade e movimento, ocasião na qual ele opera uma radicalização da inerência entre o sujeito e o mundo. Mostrar-se-á, desse modo, que é no aprofundamento dessa ontologia selvagem que reside a possibilidade da fecundidade teórica, estética e política do cruzamento da fenomenologia e dos estudos *queer*.

“Vous ne comprenez pas mon Français ? Moi non plus.”[2]

“Boa noite para aqueles que falam – ou pensam que falam – francês. Por que há uma diferença, não é, gente?”. Assim se inicia o documentário, reportando-nos a um certo desnível entre o pensamento e a palavra, e, por isso mesmo, às tensões em torno da natureza da linguagem. Nesse contexto, não há como não lembrar o modo através do qual Preciado nos introduz em sua releitura de Foucault, e a partir dela, na expansão provocada por seu pensamento na teoria *queer*. Logo nas primeiras páginas do *Manifesto contrassexual*, lemos que “no âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como corpos falantes”, bem como “reconhecem os outros corpos como falantes” e atestam, inclusive, a possibilidade de “aceder a todas as práticas significantes” (PRECIADO, 2014, p. 21). A linguagem, evidenciará por sua vez Merleau-Ponty, “apresenta, ou antes, ela *é* tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações”, é uma “potência aberta e indefinida de significar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 262-263) (itálico do autor).

Anos depois, os *Dzi Croquettes* apresentam em Paris seu espetáculo, no qual o corpo dinamita a lógica linear, produzindo significações que escapam ao aparato linguístico disponível. “Os modos de ser, procedimentos, ações, condutas, métodos e artefatos” (DESOUSA FILHO, 2017, p. 127) que constituem a linguagem humana são postos em causa pelo humor, ironia e sarcasmo, somados à gestualidade. Esta última, transfigurando a atividade significativa, criava uma realidade expressiva que relativizava ou mesmo renunciava ao uso da língua como um recurso discursivo. Aquilo que Merleau-Ponty fala sobre a relação entre a atriz que interpreta Fedra, da obra proustiana *O caminho*

2 “Vocês não entendem o meu francês? Eu tampouco.”

de Guermantes[3], e a própria personagem do escritor, podemos afirmar dos *Dzi:* "a significação devora os signos" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 248), justamente porque, como recordará Cornelius Castoriadis em sua homenagem ao fenomenólogo francês, na obra deste último "a questão da linguagem envolve a questão do ser que a envolve" (CASTORIADIS, 1987, p. 168). A arbitrariedade da linguagem exala das performances do grupo, abrindo as portas para a assunção de múltiplas possibilidades de significação. Assim, compreende-se que

> a expressão estética confere a existência em si àquilo que exprime, instala-o na natureza como uma coisa percebida acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos – a pessoa do ator, as cores e a tela do pintor – de sua existência empírica e os arrebata para um outro mundo. Ninguém contestará que aqui a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 249)

Lennie Dale, Wagner Ribeiro, Cláudio Gaya e todos os integrantes do grupo escancaravam aos espectadores essa dimensão expressiva da existência incorporada, manejando especialmente os marcadores de gênero e sexualidade, como realça com tanta maestria o documentário de Tatiana Issa e Raphael Alvarez. É assim que esta obra se insere, ao nosso ver, na heterogeneidade das produções cinematográficas dos séculos XX e XXI que puseram em tela as masculinidades, as feminilidades e os desejos. Nesse contexto, Mennel (2015), ao apresentar um panorama do cinema *queer*, sublinha diversas transformações sociais e históricas que remetem também a mutações do olhar, do corpo e do movimento no cinema, na vida social e íntima. A autora chama atenção para a existência de um cinema *queer*, no qual filmes como *Tudo sobre minha mãe* e *Má Educação,* de Pedro Almodóvar, por exemplo, se inscrevem[4].

---

3 Terceiro volume de *Em busca do tempo perdido.*

4 Sobre essa temática, recomendamos a leitura de VALE, Alexandre. Fleming C.; SILVEIRA, Juliana . Canibalismo iconográfico e subversão de gênero em Pedro Almodóvar. **Bagoas: Revista de Estudos Gays**, v. 12, p. 21-42, 2015.

Rodrigo Gerace, por seu turno, num vasto estudo sociológico acerca das representações cinematográficas do sexo, aponta, na primeira década do século XXI, a existência de películas que se aproximam da contrassexualidade proposta por Preciado, pois estas reconhecem "o corpo em sua autônoma política do prazer: um corpo político de resistência ao sexo biologizante" (GERACE, 2015, p. 267). Nisso, teoria *queer* e novas modelagens estéticas, como o pós-pornô, se avizinham, pois veem no corpo um dispositivo contrabiopolítico que, em tela, suscita uma reflexão acerca das relações entre a corporeidade, o desejo e o amor como questões fundamentais da existência e da política. Com *Dzi Croquettes – As internacionais* essas questões são amplificadas graças à estrutura do documentário, que nos convida a adentrar na história e cotidiano dos treze integrantes. A experiência de espectadores e pesquisadores nos leva a afirmar que, nesse caso, o corpo precede a teoria: antes mesmo da emergência dos estudos *queer,* esses e outros corpos – a cinematografia brasileira e latino-americana em geral testemunha uma enorme variedade de iniciativas dessa natureza (Cf. TEDESCO, 2013) – já traziam sob suas superfícies elementos do campo teórico em xeque.

O grupo *Dzi Croquettes* está situado num contexto social, político e cultural de eclosão da visibilidade das identidades sexuais e de gênero dissidentes. Os anos sessenta e setenta foram emblemáticos para o estabelecimento de novos horizontes de pensamento e vivência nesses domínios. Esses deslocamentos conjecturais impulsionaram o desenvolvimento de subculturas homossexuais nos Estados Unidos e em diversos outros países. No Brasil, como apontam os estudos de Green (2000), essas subculturas gays já existiam nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, desde os anos cinquenta e sessenta, ocupando espaços de sociabilidade homossexual em efervescência, como bares, discotecas, bairros e bailes de carnaval, embora as normas e papéis de gênero ainda se estabelecessem de forma rígida. Ideias e valores da contracultura,

impulsionados pelos eventos de maio de sessenta e oito, se espalhavam pelo país, influenciando e recebendo influências da esfera artística.

Ardenne (2001, p. 486) salienta que as mais surpreendes imagens do corpo no século XX vieram não da arte em si, mas da publicidade, das ruas, dos hospitais. As experiências vividas voluntária ou involuntariamente – como o sofrimento provocado pela doença ou pela repressão dos regimes ditatoriais, por exemplo – são retomadas por diversas linguagens da arte. Assim, entre o movimento hippie, o tropicalismo, a revolta de *Stonewall* e a ditadura civil-militar, surge, na cidade do Rio de Janeiro, em 1972, o *Dzi Croquettes.* As performances daqueles treze bailarinos perturbavam, direta ou indiretamente, as noções tradicionais e dicotômicas de gênero e de sexualidade. Nos palcos, revelavam-se uma multiplicidade de formas de ser e de desejar, desmantelando não somente a ordem heteronormativa, mas desorientando obliquamente a força repressiva da ditadura, pela expressividade política de suas performances. Nessa direção, aproximam-se daquilo que Revel (2015, p. 122-123), ao referir-se ao pensamento político merleau-pontiano, nomeou de "gramática da expressão". Uma vez que um sinal distintivo da política é a capacidade de vislumbrar, na história, suas determinações e inflexões, a expressão une-se a ela por partilhar a possibilidade de uma abertura, de uma invenção do mundo, de uma outra prosa acerca da realidade.

Nesse contexto, vale lembrar a origem do nome do grupo. Os amigos estavam reunidos num bar do Rio de Janeiro quando decidiram fazer um espetáculo. Começaram a pensar, então, num nome para o grupo nascente. De repente, no balcão do bar, eles viram croquetes. Acrescentaram mais um "t" e surgiu o *Croquettes.* Já o "Dzi" é um abrasileiramento do artigo inglês "The", para dar a ideia da expressão "Os Croquetes". *Dzi Croquettes:* "porque não passamos de croquetes; nós somos feitos de carne". Nada mais apropriado para filosofias do corpo – como a fenomenologia de Merleau-Ponty e a teoria *queer* –, uma vez

que a carne evoca, de um lado, a matéria da nossa constituição corporal e a sua plasticidade a ser desvelada pelas performances. Por outro lado, porém, uma apreciação fenomenológica irá além dessa constatação.

Não podemos nos esquecer que “o século XX restaurou e aprofundou a noção de *carne*, isto é, do corpo animado” (MERLEAU-PONTY,1960,p.370)(itáliconosso),iniciando um processo dedissolução das dicotomias clássicas e das paralisias por elas desencadeadas. Freud, com a psicanálise, foi um precursor dessa filosofia da carne, ao constatar que entre a consciência - ou, mais apropriadamente, entre o psiquismo – e a biologia inexistia linearidade e/ou causalidade. Isso já era claro para o fenomenólogo desde a sua tese: “No próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). Posteriormente, esse avanço freudiano será retomado, e se consolidará uma reflexão sobre a absoluta contingência dos vínculos entre a consciência, a linguagem, a história e a política, constatando que “nenhuma das noções que a filosofia havia elaborado – causa, efeito, meio, fim, matéria, forma - é suficiente para pensar as relações do corpo com a vida total” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 373).

Os corpos *Dzi* foram, certamente, uma imagem dessa perspectiva, pois esboçavam uma nova prosa do mundo. Neles, os gestos do corpo, em sua relação com o tempo, com o espaço, com os objetos, com a música, criavam um ambiente no qual a conexão com a realidade não era mais dicotômica ou presa a esquematismos teleológicos. A indeterminação dos gêneros era a figura de uma reversibilidade iminente - mas nunca completamente realizada - entre o corpo e o mundo, entre signo e sentido, à medida que os situava numa zona de pregnância da expressão. Nela, o horizonte no qual está o sujeito e o espaço são vividos como uma região de porosidade, que ultrapassa os corpos, mas também está aquém da pele e atinge uma dimensão ontológica. Desenha-se, assim, uma

definição mais adequada ao termo *carne:* ele teria o sentido próximo ao do "elemento" para os gregos, não sendo nem matéria, nem espírito, nem substância, mas uma espécie de emblema, estilo geral do modo de ser humano (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 181-186).

No documentário, um vastomaterialmidiático-espetáculos, ensaios, momentos de intimidade, entrevistas antigas e outras realizadas ao longo da produção da película – dá conta dessa região porosa que desestabiliza a ontologia clássica. Vemos, nele, um conjunto de imagens que nos encantam e perturbam – como os sons de uma língua que não entendemos racionalmente, mas que suscita uma "reflexão sensível" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 378), cuja compreensão exige outros movimentos do pensamento, com gestos ainda por fazer. As produções capitaneadas por Lennie Dale e seus companheiros eram verdadeiros espetáculos político-artísticos, marcados por transgressões estéticas e sexuais inscritas em corpos viris que se travestiam com vestimentas e adornos tradicionalmente femininos, mas sem destituir-se da força, dos pelos e da virilidade. Eram "travestis sem bichismo", segundo Green (2000).

Figura 1: Dzi Croquettes no palco

Fonte: (DZI CROQUETTES, 2009)

Em tempos do Ato Institucional 5, em pleno terrorismo de estado, policiamento, repressão e cerceamento das liberdades individuais, de expressão e artísticas, os *Dzi* criaram um mundo paradoxalmente oposto à ditadura, no qual as maquiagens fortes, figurinos irreverentes e recriações do corpo metamorfoseavam a realidade. Inauguravam, assim, um universo de corpos dúbios que atuavam performaticamente[5], bailando no tempo e no espaço com glamour, elegância e potência, ostentando a concomitância existencial do masculino e do feminino. *"Nós não somos homens. Desculpem! Mas nós não somos mulheres também não! Nós somos gente!"*, diziam. Inclassificáveis, os *Dzi* acrescentaram irreverência aos anos de chumbo. Mas não somente: tornaram-se, igualmente, *emblemas* do movimento gay brasileiro, que emerge no final da década de 70. *Emblema* não simplesmente por evocar significados para além de si mesmos, mas porque, no sentido merleau-pontiano, uma nova ontologia, nascida da natureza corporal da subjetividade, ali se esboçava. Para eles, o "ser humano é isso", diziam. É essa mistura expressiva, entrelaçamento sempre inacabado entre o sujeito e seu corpo, seu mundo e sua sociedade, sem nenhuma relação causal (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 381).

O corpo precede a teoria

Sujeitos e identidades não passíveis de definição, os *Dzi* confundiam para poder ser e significar, inaugurando novos horizontes subjetivos. Suas performances encarnaram o espírito subversivo *queer* antes mesmo do nascimento deste último enquanto movimento político e teórico na década de oitenta, fruto de uma bagagem histórica composta pelos movimentos LGBT. Por outro lado, o *queer* também inaugura

5 Tomamos aqui a ideia de perfomatividade de Butler (2012, p. 199), para a qual o corpo e o gênero são estendidos como performativos, como construções que se fazem na superfície corporal, fabricações manufaturadas de gestos e atos significantes.

uma crítica a determinadas vertentes destes movimentos, pois rechaça a existência de uma identidade unívoca e fixa, fundada numa espécie de essência ou de natureza, palavras não raro presentes nos discursos e reivindicações das políticas de identidade.

"Palhacinhos de enormes cílios coloridos" – imagem evocada pela memória da produtora do documentário –, aqueles treze talentos foram acrobatas da estilística da existência. Revolucionaram e recriaram a cena estético-política brasileira com suas cores vivas e múltiplas, que contrastavam com o luto e a morbidez com a qual estávamos habituados durante a ditadura. Às vozes caladas, aos cidadãos assassinados, cujos cadáveres jamais foram encontrados, os *Dzi Croquettes* contrapunham *corpos que importam*[6]. Suas performances manipulavam a matéria corporal e revelavam que a materialização do sexo enquanto ideal regulatório é sempre incompleta (BUTLER, 2013).

Butler, sabemo-lo, pensa o gênero no âmbito da linguagem. Sinteticamente, podemos dizer que teríamos, nesse âmbito, um signo (as palavras homem/mulher), o significado (o gênero) e o referente (a anatomia sexual), sendo o desejo uma consequência oposicional necessária e natural dessa estrutura corpóreo-linguística. Disso se conclui que só podem ser representados linguisticamente – mas também politicamente, já que estamos falando dos sujeitos de desejo localizados em relações de poder – aqueles indivíduos que podem ser reconhecidos como sujeitos (BUTLER, 2012, p. 18). Logo,

> o modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, [...] presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional

6 *Boddies that matter*, título de uma das obras de Judith Butler, doa-nos tanto a ideia de peso, de materialidade, quanto a de importância.

> e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade. (BUTLER, 2012, p. 216)

Os corpos vividos nos espetáculos dos *Dzi* encarnavam a perturbação total dessa norma, nomeada por Butler de *matriz heterossexual*. Ao decretar que alguns corpos fazem sentido e outros não, tal matriz entra em confronto com uma das dimensões fulcrais da existência, a saber, a da atividade expressiva desencadeada pelo corpo enquanto "nosso meio geral de ter um mundo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 203). É dele que irradiam significações para além de toda lógica linear, como já nos lembrava Merleau-Ponty (2011, p. 209-210) ao compará-lo à obra de arte:

> Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte.

Entende-se, agora, o que afirmávamos no início deste texto: o corpo "é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210). Nota-se com clareza a contraposição do filósofo "ao discurso linear, que considera o corpo como um conjunto de partes distintas entre si ou submisso à análise intelectualista", quando, na verdade, ele "não é coisa, nem ideia" mas "movimento, sensibilidade e expressão criadora" (NÓBREGA, 2000, p. 100). Também o desejo, enquanto constituinte da subjetividade, burla essa lógica – o que Freud (2016) já havia apontado desde o início do século XX com a compreensão da sexualidade infantil como perversa e polimorfa. Ao retomar os avanços freudianos, Merleau-Ponty confirmará a existência de uma verdadeira intencionalidade corporal, que não

se situa no nível de um *eu penso que*, isto é, de uma consciência das coisas, mas no da fenomenalidade, no da geração de sentidos nascidos de uma "'compreensão' erótica" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 217; LIMA NETO, 2017, p. 08). Desde então, forja-se no pensamento do fenomenólogo um *logos estético*, uma inteligibilidade outra fundada nas sensações e que, anos depois, ele potencializará através da noção de estesiologia[7].

Butler, por seu turno, lembra o que acontece com os corpos que transgridem a linearidade da matriz heterossexual: a exclusão do domínio dos corpos inteligíveis, com a sua concomitante transformação em corpos abjetos, criando "zonas inóspitas e inabitáveis" (BUTLER, 2013, p. 155). Esse não-lugar, porém, pelas performances dos *Dzi*, foi modificado justamente no espaço a partir do qual o grupo atingiu obliquamente o silêncio imposto pela ditadura. Eles fizeram dos palcos um útero que gestou *multidões* de corpos *queer*, dos quais uma das principais estratégias sexopolíticas foi a desontologização do sujeito (PRECIADO, 2011). Sendo um não-lugar e expressando uma linguagem ambígua, mutante, enigmática, esses corpos acercavam-se das significações sem jamais possuí-las (CHAUÍ, 1981, p. 191). E é justamente em virtude da produção dessas multidões *queer* que aqueles que possuem o status de sujeito criam seu espaço de autoafirmação e de vida, pois o "espectro ameaçador" dos corpos abjetos não se faz mais presente (BUTLER, 2012, p. 155-156). Reafirma-se, assim, por um lado, a conhecida tese foucaultiana de que o poder não só reprime (os sujeitos

---

7 Poderíamos definir a estesiologia como a organização da experiência pela sensação (NÓBREGA, 2015; NÓBREGA; TORRES, 2018). O termo designa toda a empreitada filosófica de Merleau-Ponty, mas o seu emprego será frequente nos cursos sobre a natureza e na obra póstuma *O Visível e o Invisível*. Nestas ocasiões, os postulados básicos da fenomenologia serão reconfigurados a fim de sustentar uma ontologia do ser selvagem, isto é, uma reflexão ontológica que ultrapassa, pela potência do sensível, as dicotomias da tradição filosófica ocidental (Cf. MERLEAU-PONTY, 1964; 1995; LIMA NETO, 2017; 2018).

que não fazem sentido), mas simultaneamente produz (os sujeitos que fazem sentido) (FOUCAULT, 1988; 2010); por outro, confirma-se a compreensão merleau-pontiana do corpo como obra de arte, que confunde a lógica mecanicista e instaura espaços de sentidos e de vida onde antes eles não existiam (MERLEAU-PONTY, 2011).

Nessa direção, o balé de contrários dos *Dzi Croquettes* deu vida a existências que materializaram tanto o pensamento *queer* como os avanços da fenomenologia de Merleau-Ponty rumo à uma ontologia do sensível. Todavia, por seu espírito libertário e transgressor, e por acreditarem na transformação proporcionada pela arte, acabaram sendo proibidos pela ditadura que, naquele momento, intensificava cada vez mais sua repressão. Depois do sucesso no Brasil e na Europa, o grupo começou a se desfazer. Nas décadas de oitenta e noventa, grande parte dos integrantes já havia falecido. Alguns foram assassinados; outros, vitimados pela epidemia da AIDS. Essas vidas curtas e explosivas marcaram indelevelmente a estética no Brasil, legando-nos, como herança, uma reconfiguração do corpo e do espaço no palco, na vida, no palco-vida. Nesse legado, encontram-se indicações, como numa partitura coreográfica, de outros movimentos do pensamento. São estes que nos possibilitam realizar uma aproximação bastante inicial entre fenomenologia e teoria *queer*.

Entre a fenomenologia e a teoria *queer*

O pressuposto é claro: a mistura, o embaralhamento, o cruzamento de fronteiras nos corpos e na escrita coreográfica dos *Dzi* mostraram como as experiências subjetivas precederam postulados básicos da teoria *queer*. Também é sabido que muitas outras correntes teóricas se detiveram sobre a natureza contingente e construída da realidade – inclusive, evidentemente, no que concerne ao corpo, aos gêneros e aos desejos, como descreve exaustivamente Desousa Filho (2017). Dentre

elas, situa-se a fenomenologia, que desde Husserl, seu fundador, se diferencia de todas as outras que a precederam pela ênfase no caráter corporal da subjetividade, revelando a tentativa constante de superação do dualismo cartesiano.

Os *Dzi Croquettes* remetem-nos a uma inflexão fundamental do lugar da corporeidade na arte e na estética do século XX, haja vista que anteriormente, nas artes visuais, o corpo normalmente era tomado como motivo, não raro em situações polêmicas para a moral vigente, como a famigerada tela *A Origem do Mundo,* de Courbet. No século precedente, entretanto, ele mesmo foi concebido como suporte artístico. Passa, portanto, de objeto da arte a sujeito dela e das experiências que com ela se pode instaurar (MICHAUD, 2006, p. 445), como a performance. Esta, enquanto técnica de expressão artística, assume um posto privilegiado no horizonte da filosofia da arte, pois funcionou, lembra-nos Goldberg, como "uma forma de quebrar as categorias estéticas e indicar novas orientações artísticas" (NÓBREGA, 2015, p. 253).

Não seria demais ressaltar que, no Brasil, além dos *Dzi,* temos em Hélio Oiticica um dos maiores representantes dessa nova perspectiva do corpo na arte. No campo da dança, mais especificamente do samba improvisado, ele inovou a performance com os *Parangolés* – capas, estandartes ou mesmo bandeiras coloridas, que podem ser carregadas ou servir de vestimenta para aquele que os porta, inclusive para o próprio espectador. O caráter estesiológico das performances dos Parangolés revela-se no "vestir a obra, movimentar-se com essas capas", que "criam formas inusitadas e modos de expressão originais, alterando o esquema corporal e amplificando as possibilidades de criação e comunicação no espaço cênico, seja o teatro, seja a rua, seja o museu". Inventa-se uma relação não objetivável com o espaço, mobilizando o espectador a se envolver nessa poética da invenção por meio do movimento, fazendo nascer "novos estados estesiológicos que nos descondicionam dos

padrões habituais, metamorfoseando nossa corporeidade e nossa percepção de nós mesmos, das coisas, dos mundos" (NÓBREGA, 2015, p. 252).

Seja com o corpo ambíguo e seminu dos *Dzi Croquettes,* seja com o corpo conectado "diretamente com o espectador através das obras em movimento" (NÓBREGA, 2015, p. 257) oriundo dos Parangolés de Oiticica, o que está em questão é a potência expressiva do corpo no espaço. A articulação entre visibilidade e movimento torna-se um princípio hermenêutico para a compreensão da realidade. Entende-se que "reaprender a ver o mundo", tarefa à qual o prefácio da *Fenomenologia da Percepção* nos convida, é apresentada diferentemente alguns anos depois, em *O Olho e o Espírito,* texto da maturidade de Merleau-Ponty (1964, p. 17): "todos os meus deslocamentos, por princípio, figuram num canto de minha paisagem, estão reportados ao mapa do visível". Essa intuição, esse "extraordinário imbricamento" (MERLEAU-PONY, 1964, p. 17) dos dois mapas – o da visibilidade e o da motricidade – faz com que entre o sujeito e o mundo haja uma relação de prolongamento, as coisas estando "incrustradas em sua carne", até porque são feitas, ademais, "do mesmo estofo do mundo" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 19). Percebe-se aqui, de modo ainda mais audaz, a virada estesiológica empreendida pelo filósofo.

Essa intuição fenomenológica fundamental – a saber, a da relação do corpo com a sua orientação no espaço – é retomada por Sarah Ahmed (2006) para sustentar a hipótese de uma *fenomenologia queer*. A autora realiza uma aproximação da postura *queer* com a fenomenologia merleau-pontiana, evidenciando que esta última, ao dar ênfase à experiência vivida de habitar um corpo, oferece recursos para pensar os deslocamentos da corporeidade, da afetividade e dos desejos como dimensões plurais, contingentes e carnais, que atravessam as experiências existenciais e sensíveis dos sujeitos, como as que vemos ao assistir o documentário posto em tela.

Ahmed alarga a noção de sexualidade a partir desses dois movimentos do pensamento, para além de uma necessidade classificatória ou de tomada de um único caminho orientado por um desejo também singular na divisão sexual. A sexualidade é vislumbrada como maneira de habitação corporal do mundo, de apreensão do mesmo e da relação com o outro, e por esse motivo essas expressões do desejo e do corpo no documentário *Dzi Croquettes* desencadeiam uma outra ordem estético-política, caracterizada por momentos e experiências de desordem que se realizam em um poderoso mecanismo de desconstrução da normatização do desejo, criando novas rotas e caminhos para a expressão e, por isso, para a vida política e a sua prosa.

Essa "fenomenologia *queer*" nos faz repensar o lugar do desejo sexual, compreendendo-o, primeiramente, a partir de uma reorientação do corpo rumo a certas direções e objetos, e, em segundo lugar, pondo em xeque a forma que o direcionamento e as coisas do mundo afetam o modo através dos quais os corpos habitam o espaço, e vice-versa. Ao seu modo, Merleau-Ponty já questionava o *"see straight"*[8] na relação entre os corpos e o espaço, pautando-se numa perspectiva sexual atravessada pela compreensão fenomenológica do mundo, o que supõe o envolvimento e a contingência dos corpos em direção e em contato com os outros (AHMED, 2006). Fenomenologia e sexualidade encontram-se no pressuposto de que todo ato humano tem um sentido (Cf. FREUD *apud* MERLEAU-PONTY, 2011, p. 218). Afinal,

> o mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela

8 *Straight,* em Língua Inglesa, designa tanto uma orientação sexual - a saber, a heterossexualidade - quanto faz referência ao que é correto, reto, direito. Ahmed joga com a expressão *see straight,* pois esta traria implicitamente uma visão heterossexual do mundo, que seria supostamente a única correta, direita. Além disso, *straight* também faz referência à retidão da postura corporal, reportando-nos ao vínculo entre corpo, visibilidade e espaço.

> engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 18)

Inspirado no fundador da psicanálise, o filósofo já afirmara, como mencionamos anteriormente, que o sexual não é o genital. Se compreendemos o humano por sua experiência vivida, que configura sua maneira de se localizar no mundo, um homem sem sexualidade ou desprovido de um sistema sexual é tão inimaginável ou inconcebível como um homem sem pensamento, sendo a sexualidade a dimensão que "faz com que um homem tenha uma história", que oferece "a elaboração de uma forma geral de vida" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). Ratificando essa abordagem, Ahmed (2006) chama atenção para o fato de a fenomenologia nos permitir pensar o desejo enquanto inauguração de novas formas de ser e estar no mundo através da imbricação do corpo no espaço, mormente através da criação possibilitada pelos corpos *queer*.

Desde a *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresenta o corpo como ser sexuado e aponta, aí, uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência, toca as raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação e ata-se interiormente a todo o ser, dando à experiência seu grau de vitalidade e fecundidade. Trata-se do verdadeiro solo de nossa existência (SAINT-AUBERT, 2013). Os *Dzi Croquettes*, materializando a dimensão carnal da ontologia merleau-pontiana, expressam política e esteticamente essa aproximação entre fenomenologia e teoria *queer* através do espaço. Revelam que a sexualidade não se refere a automatismos, mas concerne à intencionalidade subjetiva, na qual o fenomenal e o objetivo, percepção e sensação, o sujeito e os outros se encontram em entrelaçamento (SAINT-AUBERT, 2013), não sendo possível separar, por conseguinte, a estética da política.

Tais expressões do corpo no espaço seriam o que Ahmed nomeia de momentos *queer*, de desorientação, de desordem. Estes são vitais para a descoberta e/ou invenção de novas rotas, ângulos, dobras e contornos do corpo e do mundo: "Momentos de desorientações são vitais. São experiências corporais que jogam omundo para cima, oujogam o corpo de sua terra" (AHMED, 2006, p. 157). Ao perder "a terra" os corpos se lançam, agem no espaço, oferecem novos caminhos, numa torção que causa e permite movimento. Os *Dzi*, com seus corpos "fora do lugar" – ou abjetos, para usar a expressão de Butler – atestam bem que uma nova orientação requer uma desorientação, e que sair da linha pode causar desconfortos – o que, nesse caso, culminou com a interdição das suas apresentações. De todo modo, engendra-se aí aquela "compreensão erótica" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 2017) à qual aludimos precedentemente, possível somente a partir de uma perspectiva que considere a complexidade estesiológica da corporeidade como expressão e desejo que se faz no mundo, e não numa consciência separada deste. Para isto, não há mapas prévios, somente pistas de movimentos.

Considerações finais

Travestir-se é uma prática que atravessa a história da humanidade e na qual a clivagem masculino/feminino se exprime e se borra (AUBRY, 2012). No campo da arte, encontramos referências dessa estética no Butoh japonês, com Hijakata e Kazuo Ohno, assim como na dança-teatro de Pina Bausch, como podemos ver nas cenas inesquecíveis de Dominique Mercy em *Bandoneon*. No Brasil, o trabalho pioneiro dos *Dzi Croquetes* é emblemático dessa indiferenciação de gêneros como forma de reinvindicação, terreno de transgressão e de exploração política e estética.

O trabalho artístico e coreográfico de Lennie Dale combinava a música produzida pela Bossa Nova com técnicas de dança Jazz para

criar espetáculos que mudaram a cena teatral brasileira ao exibir corpos andrógenos e performances exuberantes que hoje poderiam ser tranquilamente inscritas no contexto *queer*. Essa estética *queer* afina-se com o universo da performance como uma importante forma de expressão no campo da história da arte, cujas referências encontram-se notadamente nos movimentos do Futurismo, Surrealismo, Dada, Bahaus, Judson Dance, bem como nos trabalhos coreográficos da já citada Pina Bausch e de Jérôme Bel (GOLDEBERG, 2012).

Os corpos *queer* do documentário são aqueles que, ao performatizarem seu modo de ser, conduzem-nos estesiologicamente à expressão, essa "pertença comum de uma intenção e de um gesto, a intenção que se tornou ou se torna gesto" (CASTORIADIS, 1987, p. 172). Enquanto gesto, postura, atitude, a atividade expressiva desvela uma miríade de possibilidades do sentir, do viver, do afetar e ser afetado, da criação. Inacabados, como o são a obra de arte e o corpo para fenomenologia, as corporeidades *queer* possuem a capacidade de se refazerem e de expressarem numa linguagem sensível e política, por denunciarem na própria superfície corporal essa forma contingente de habitar o mundo. Do ponto de vista de uma *fenomenologia queer*, assemelham-se ao ser bruto, selvagem, precedente à oposição sujeito-objeto, causa-efeito, psiquismo-biologia, dentro-fora, intenção-gesto, signo-sentido.

A fenomenologia de Merleau-Ponty encontra, assim, na sexualidade uma figura da resistência da corporeidade à abstração aventada pela ontologia do objeto (SAINT-AUBERT, 2013, p. 329). Articulá-la à teoria *queer* se inscreve no estabelecimento de conexões políticas e teóricas capazes de problematizar as tecnologias sociopolíticas em torno dos corpos generizados e sexuados (Cf. PRECIADO, 2014, p. 24-25). Quem sabe, assim, ambas as perspectivas possam enriquecer-se na possibilidade de fortalecimento de uma reflexão estético-política nascida da potência expressiva da existência incorporada, mesmo porque

o que torna possível a expressão é o mundo tal como ele é: sem conexão explícita entre os referentes, significados ou signos (CASTORIADIS, 1987, p. 173), numa reversibilidade e cruzamento sempre iminentes, tal como os corpos dos *Dzi Croquettes.*

Referências

AHMED, Sara. **Queer phenomenology:** orientations, objects, others. Durham: Duke University Press, 2006.

ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro:** apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ARDENNE, Paul. **L'Image corps:** figures de l'humain dans l'art du XXe siècle. Paris, Éditions du Regard, 2001.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

______. Corpos que pesam sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CASTORIADIS, Cornelius. O dizível e o indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty. In: ______. **As encruzilhadas do labirinto I.** Trad. Carmen Sylvia Guedes; Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.

CHAUÍ, Marilena. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo:** Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CHANTAL, Aubry. **La femme et le travesti.** Paris: Rouergue, 2012.

DESOUSA FILHO, Alípio. **Tudo é construído! Tudo é revogável!** A teoria construcionista crítica nas ciências humanas. São Paulo: Cortez, 2017.

DZI CROQUETTES. Direção: Tatiana Issa e Raphael Alvarez. Imovision, 2009. 1 DVD (110 min.), color.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

______. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2010.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In:_. **Obras completas, volume 6:** três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala:** introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GERACE, Rodrigo. **Cinema explícito:** representações cinematográficas do sexo. São Paulo: Perspectiva; Edições Sesc São Paulo, 2015.

GOLDBERG, R. **La performance:** du futurisme à nos jours. Paris: Thames & Hudson, 2012.

GREEN, James Naylor. **A homossexualidade masculina no Brasil do século XX.** Trad. Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

LIMA, Analwik T. P. Somos todos canibais: antropofagia, corpo e educação sensível. 197 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Natal, 2013. Disponível na Internet: http://www.ppged.ufrn.br/arquivos/teses_dissertacoes/teses%20-%20 2013/ANALWIK%20TATIELLE%20PEREIRA%20DE%20LIMA%20 SOLCI.pdf . Acesso em 30 de março de 2015.

LIMA NETO, Avelino Aldo. A percepção é um modo de desejo: notas sobre a estesiologia de Merleau-Ponty, **Revista Cocar,** Belém, Edição Especial n.4, p. 185-211, Jul./Dez. 2017.

______. Esthésiologie. In: ANDRIEU, Bernard; BOËTSCH, Gilles. **Dictionnaire du corps.** Paris: CNRS Éditions, 2018.

MENEL, B. **Le cinéma *queer*.** Paris: L'Arche, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Causeries 1948.** Paris: Seuil, 2002.

______. **Fenomenologia da Percepção.** Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

______. **La Nature:** notes des cours du Collège de France suivi des Resumés de Cours Correspondants de Maurice Merleau-Ponty. Paris: Gallimard, 1995.

______. Le cinéma et la nouvelle psychologie. In:_. **Sens et non-sens.** Paris: Gallimard, 1966.

______. **Le visible et l'invisible.** Paris: Gallimard, 1964.

______. L'homme et l'adversité. In:_. **Signes.** Paris: Gallimard, 1960.

______. **L'œil et l'esprit.** Paris: Gallimard, 1964.

MICHAUD, Yves. Visualisations. Le corps et les arts visuels. In: CORBIN, Alain (org.). **Histoire du corps 3:** Les mutations du regard. Le XXe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia. O corpo como obra de arte, **Princípios,** Natal, v. 7, n. 8, jul/dez 2000.

______. **Sentir a dança ou quando o corpo se põe a dançar...** Natal: Editora IFRN, 2015.

______; TORRES, Laís Saraiva. La boue comme champ expressif : une esthésiologie du corps et la motricité en danse. **Mov Sport Sci/Sci Mot**, Paris v. 24, p. 1-22, 2018.

O'REILLY, Sally. **The body in the contemporary art**. London: Thames & Hudson, 2009.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual.** Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

______. Multidões queer: notas para uma política dos anormais, **Revista Estudos Feministas,** vol.19, no.1, Florianópolis, Jan./Abr. 2011.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível:** estética e política. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2009.

REVEL, Judith. **Foucault avec Merleau-Ponty**: ontologie politique, présentisme et histoire. Paris: Vrin, 2015.

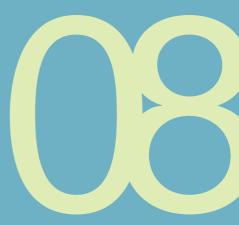
SAINT-AUBERT, Emmanuel. **Être et chair. Du corps au désir:** l'habilitation ontologique de la chair. Paris: Vrin, 2013.

SOUSA FILHO, Alípio. **Brésil:** Terre de Métissages. Saarbrücken: Presses Universitaires Européennes, 2011.

TEDESCO, Marina Cavalcanti. **Corpos em projeção:** gênero e sexualidade do cinema latino-americano. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

A Música elabora o medo, o ódio e o afeto em *Children of God* de Kareem Mortimer

Music makes fear, hate and affection in Children of God by Kareem Mortimer

Jorge Israel Ortiz Vergara
Mestre em Práticas Interpretativas (2013) e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. UNIRIO.
jorge_ortiz77@yahoo.com.br

Resumo

O longa-metragem *Children of God* (2009) de Kareem Mortimer retrata a homofobia nas Bahamas. Várias histórias paralelas envolvem certa família religiosa e as práticas homossexuais masculinas de alguns de seus membros. Eu analiso o *uso* da música extra-diegética de Nathan Mathew David e depois discuto aspectos relacionados ao amor e ao amor romântico: 1) na seção de apresentação do longa-metragem (1:00), a música sustenta as imagens de tramas distintas; 2) na última parte da sequência final do longa (1:35:55), a música relaciona e reforça o sentido das imagens; 3) na cena onde os personagens principais dançam em silêncio (58:52) mas o receptor ouve música.O filme ilustra a força da opressão social e sua reprodução. É o triunfo do medo quando as estruturas da educação não permitem ao sujeito manipular seus pensamentos e sentimentos, essa adequação ao mundo é a imagem que o estético deveria ser capaz de expor e desestabilizar, a ocultação do ódio irracional em práticas e sentimentos naturalizados.

Palavras-chave: *Children of God.* Kareem Mortimer. Homofobia. Homossexualidade. Musicologia.

Abstract

Kareem Mortimer's *Children of God* (2009) portrays homophobia in the Bahamas. Several parallel stories involve a certain religious family and the male homosexual practices of some of its members. The fear of the homoerotic reaches a certain social group in its entirety. I analyze the use of extra diegetic music of Nathan Matthew David and later I discuss aspects related to the love and the romantic love: 1) in the presentation section of the feature film (1:00), the music supports the images of different frames; 2) in the last partof the final sequence of thefilm (1:35:55), the music relates and reinforces the direction of the images; 3)

in the scene where the main characters dance in silence (58:52) but the receiver hears music.

The artistic elaboration of Children of God points out the affective relations between men. The film illustrates the power of social oppression and its reproduction. It is the triumph off ear when the structures of education do not allow the subject to manipulate the irthinking and feelings, this adaptation to the world is the image that the aesthetics hould be able to expose and destabilize, the concealment of irrationalhatred in naturalized practices and feelings.

Ker-words: *Children of God*. Kareem Mortimer. Homophobia. Homosexuality. Musicology.

Produtor de filmes das Bahamas, Kareem J. Mortimer dirigiu e escreveu o longa-metragem *Children of God* (2009). O filme ganhou 18 premiações e é uma das primeiras películas do Caribe a abordara homofobia e a homossexualidade. Retrata-se como o medo do homoerótico atinge determinado grupo social na sua inteireza.

Várias narrativas envolvem certa família religiosa e as práticas homossexuais masculinas de alguns de seus membros. O romance inter-racial e gay de dois jovens, Johnny e Romeo, cruza-se com o matrimonio problemático entre Lena e Ralph, este último é pastor em campanha homofôbica e tem práticas homossexuais disfarçadas. A história centra-se em três figuras: Johnny, branco e com problemas pessoais com seu pai; Lena, cristã em campanha homofôbica nas ilhas cujo marido lhe transmite doença venérea, e surgem problemas de relacionamento, porque Ralph a acusa de traição; e Romeu que é negro e espera esquivar o

casamento heterossexual que a família ambiciona para ele. O filme mostra a internalização da homofobia no ambiente cristão e conservador nas ilhas Bahamas (NIXON, 2011, p. 159). Angelique Nixon alega que faltou a representação de outras minorias sexuais, pois estas estiveram presentes ao longo do tempo nas ilhas, e que o filme apresenta mulheres com muito pouca variação de pessoalidades, o que não acontece com os personagens masculinos. Esses aspectos não foram considerados nesta análise.

Parte do objeto de análise é o *uso* da música extra-diegética de Nathan Matthew David: 1) na seção de apresentação do longa-metragem (1:00), a música sustenta as imagens de tramas distintas; 2) na última parte da sequência final do longa (1:35:55), a música relaciona e reforça o sentido das imagens; 3) na cena onde os personagens principais dançam em silêncio (58:52) mas o receptor ouve música.

Uso a ideia de reforçar o sentido das imagens através do conceito de “complementation” de Claudia Gorbman. Para ela a música não tem o mesmo sentido que a imagem; e a relação entre esses aspectos interpreta-se mediante o modelo metafórico: ou a música se adapta á imagem (“conformance”), ou música a reforça (“complementation”), ou a música a contesta (“contest”) (2004, p. 18); a música tem o poder de envolver o espectador nas cenas, a música ajuda a suturar (preencher) o sentido da imagem (GORBMAN, 1987). Se as imagens e os diálogos são interpretáveis sem fundo musical, seja porque a música não existe em determinada seção ou porque se pode abstrair quando existe, a música que acompanha as cenas tem a capacidade de evocar a intensidade dos sentimentos ou sensações.

No primeiro momento, a música é formada por motivos rítmicos e fragmentos melódicos que se sobrepõem uns aos outros sem que nenhum tenha preponderância clara sobre os demais (Figura 1):

utilização de notas longamente sustentadas (mecanismo utilizado em grande parte dos momentos onde há música composta[1]), repetição de fragmentos rítmicos, desenhos melódicos feitos com intervalos diatônicos pequenos (muitas terças e segundas), e harmonia sem grande elaboração ou surpresas. A música é o resultado da soma das partes e nenhuma delas parece ter preponderância. Esta maneira é comum à grande maioria das intervenções da música de David.

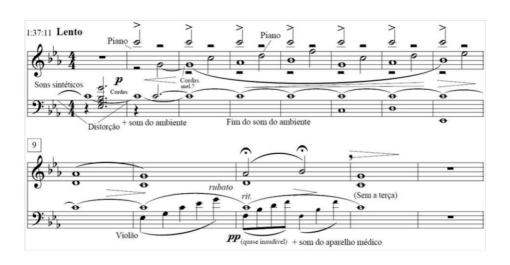
Figura 1[2]:

1 Este termo tenciona nomear a música composta especificamente para o filme, e não a música pré-existente que acompanha outras seções.
2 Todas as partituras foram feitas pelo autor deste artigo. São reduções do material sonoro ouvido diretamente do vídeo.

Nos momentos iniciais a música pode ser descrita como tendo caráter trágico (notas sustentadas, tom menor, a insistência nas mesmas notas), e esse caráter reforça as imagens das grandes tramas do filme: Johnny deita com alguém que ele não aprecia, Lena se olha no espelho doente, Romeu dorme com um estranho, vozes homofóbicas saem da televisão, Ritchie (parente de Lena) se separa da sua esposa, etc. A relação entre essas cenas não é inteligível por si mesma, mas, se o filme não tivesse música isso poderia ser compreendido ao longo do filme. A música é utilizada como elemento de ligação, cria o sentido de união e sugere a tristeza para as imagens desconectadas, mesmo que essa emoção seja vaga em relação às cenas da tela. Quando Johnny chora (1:30, Figura 1) junto a música extra-diegética, a voz do comentarista de televisão diz frases homofóbicas[3]. Mas é no desenrolar do filme que se percebe a empatia do diretor com os personagens homossexuais.

Quando, após ouvir o discurso homofóbico, Purple quer conversar com Johnny (0:38), este não deseja fazê-lo. Em outro momento do filme, o pastor Ralph parece querer mais que sexo do seu relacionamento com Purple, mas este responde que não vai se comportar como menina. Purple não quer conversa nem namoro com Ralph, e lhe pede que faça logo o que veio fazer, penetrá-lo (32:03). Johnny não aceita o afeto de Purple porque este tem atitudes homofóbicas em público. Mas no caso de Purple em relação a Ralph, não fica claro se Ralph paga para ter sexo com Purple, ou se Purple percebe Ralph como a pessoa com a qual a única coisa possível é ter prazer.

3 No material de imprensa para a divulgação do filme se escreve que foram utilizadas imagens reais (a partir de 3:38) da "histeria em massa" que divide as pessoas nas ilhas do Caribe (MERCURY RISING MEDIA, s.d.).

Figura 2:

Para sublinhar o argumento da análise, inverti a ordem cronológica das seções, a segunda seção ocorre perto do fim da película e a terceira se localiza na aproximadamente no meio. Na segunda seção o uso da música é semelhante ao uso na cena inicial, embora a música seja outra. A sucessão de imagens inclui Johnny no chão da calçada após ser esfaqueado, Purplemuito amargo enquanto anda na rua após agredir Johnny, Romeu sozinho enquanto aguarda Johnny, Lena e Ralph no jantar familiar obrigatório, Ritchie que vai embora sozinho, pois seu casamento falhou, o pai de Johnny mexe nos pincéis do filho e Johnny na cama do hospitalno momento da morte. Todas as imagens remetem a histórias relacionadas pela opressão homofóbica. A função da música é reforçar a narrativa do filme com o sentimento do trágico (Figura 2): o tom menor, as notas sustentadas, a precisão rítmica dos agudos do piano.

No terceiro momento selecionado, a música implica a si mesma: quando Johnny e Romeo dançam (59:00 até 1:01:00) não há música dançante no quarto. A música soa fora do ritmo da dança mostrada na

tela, não tem nenhuma figuração rítmica que possa ser relacionada ao movimento dos atores (Figura 3 e 6). O espectador ouve a música que acompanha a cena, essa música não é dançante e não está no cenário (é extra-diegética[4]).

Figura 3:

O material sonoro muito simples, a nota sol dos compassos 7 e 8 da Figura 3, cria o efeito de profundidade: dois rapazes seminus dançam afetuosamente. É simples do ponto de vista musical, mas a interpretação supõe que o ouvinte domine a tradição musical para que seus efeitos possam ser reconhecidos (mesmo que intuitivamente), por exemplo, a instabilidade tonal da nota sol (como parte do IV grau do tom de SibM)[5].Com arranjo musical distinto, a música dos compassos 1 a 5 da Figura 3 foi usada quando Johnny coloca o cobertor sobre Romeu (37:55). A utilização é muito parecida, sobretudo pelo caráter calmo da

4 O som dos mosquitos indica que há mosquitos dentro da imagem apresentada, assim como os sons da fala provêm dos personagens. O termo "extra-diegética" indica que o piano ou o violino não são ouvidos pelas personagens no interior da ficção artística, só pelo receptor do filme; esse é o sentido de dizer que não estão no cenário.

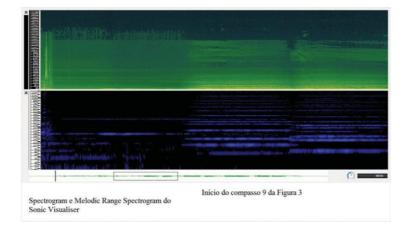
5 Os ideais estéticos não possuem relação direta com a percepção musical, mas a experiência musical é crucial para interpretar ou decifrar os produtos musicais ou que envolvem música (COOK, 1990).

cena que enfatiza o cuidado de Johnny com Romeo. O acorde completo do compasso 9 da Figura 3 (e da Figura 6)corresponde ao momento em que Johnny apoia seu rosto no corpo de Romeu; a calma e a suavidade da música acompanham o repouso íntimo dos rostos dos amantes, chegam a sugerir que é o final feliz do filme: a imagem dos dois jovens ao se abraçar lenta e suavemente supõe teor religioso, reverente, quase conclusivo.

Para o Laughlin (2010), o filme retrata a intersecção de sexualidade e raça nas Bahamas: a cor branca é percebida como pervertida (homossexual), e a negra não. Romeo tenta dar a mão a Johnny (23':24''; 30':30'') em sinal de companheirismo, mas este repele o gesto: a pessoa branca e educada (Johnny é pintor e estudante universitário) desconfia da pessoa negra que anteriormente se envolveu em pequenos furtos (23':33''). A reconciliação nacional associada às mãos dadas no sonho de Johnny aparece no final do filme, na cena do sonho. Mas o racismo não ganhoudetalhes ao longo do filme. Antes de morrer Johnny sonha que sobrevive, nesse momento Romeu lhe estende a mão, e o filme termina com os dois jovens de mãos dadas no paraíso imaginário da vítima.

Figura 4: 1:39:56

O efeito das respirações e o ruído do ambiente dos compassos 1 a 8 da Figura 3 são destacáveis, pois o barulho dos mosquitos e o som do ambiente é ouvido de maneira que, quando acabam, os jovens se abraçam e imediatamente ouve-se o acorde. O acorde é preparado pelos crescendos, decrescendos e efeitos eletrônicos da nota sol nos compassos 7 e 8. Os efeitos destacam o encontro amoroso – quando Johnny finalmente apoia seu rosto no corpo de Romeu – e o comentário musical sobre ele (o compasso 9 da Figura 3) correspondeao aumento de traços nas imagens da Figura 5. No momento no qual os rapazes se abraçam, a música que não está no cenário ganha força. O efeito é produzido pelas notas que preenchem maior gama de vibrações associado ao fim do ruído do ambiente. Esse uso reforça a música como elemento de descrição ou explicação emocional das imagens. Não existem alusões a nenhuma atividade sexual, os gestos e a música são explicados melhor com palavras como afeto ou erotismo. A homofobia associada à certa forma de sentir a religiosidade das cenas iniciais não impede que se possa perceber a cena dos amantes homoeróticos vertida em termos como afeto ou amor romântico (em vez de sexo, hedonismo ou prazer).

Figura 5:

A lentidão e a normalidade harmônica da música, a mesura dos crescendos e decrescendos das cordas, a suavidade das pausas entre as frases musicais, o espaço sonoro (as respirações enormes), a doçura dos sons sintéticos que imitam a voz e a respiração humana, a delicadeza das notas dedilhadas do violão, a iluminação sobre os corpos dos jovens por cima do fundo sombrio do cenário, primeiramente o diálogo tímido e depois o silêncio entre os jovens e os movimentos lentos da câmera sobre seus corpos de cores diferentes se abraçando evocam a ideia de espiritualidade e ternura. Os termos religiosos -*Children of God*- para indicar a afeição homossexual e o uso da música expõe a empatia do diretor por aquilo que seus personagens representam.

Équestionávelque a exposição da homossexualidadenecessite utilizar apenas as maneiras do amor romântico para se fazer sensível e inteligível. Pode-se interpretar a música como instrumento do poder[6] ou metáfora de emoções[7]. A música enquanto instrumento de comunicação e dominação é a narrativa que gera empatia pelos agentes (talvez em termos de correção política), a sensibilidade induz o receptor à identificação com os protagonistas, a experimentar emocionalmente a relação homoerótica atravessada pelo afeto terno e religioso. Como metáfora, a cena e sua música não enfatizamo binarismo homossexual/ heterossexual, mas a suposta liberação sexual moderna (século dezenove), amor versus sexo.

---

6 "signos de comunicação são, indissociavelmente, instrumentos de dominação" (BOURDIEU, 2011, p. 57). Os aspectos musicais, mesmo quando percebidos como irracionais, emocionais ou artísticos, precisam ser pensados como parte da construção social, discursos que de forma indireta apresentam ideias e sentimentos à respeito da realidade social.

7 "A música não é uma linguagem que descreve a forma na qual a sociedade parece ser, porém é expressão metafórica dos sentimentos associados à maneira na qual a sociedade realmente é. A música é o reflexo e a resposta às forças sociais, e de forma especial às consequências da divisão do trabalho na sociedade" (BLACKING, 1974, p. 104).

Figura 6: 59:59

O argumento de Beatriz Preciado investe nas ideias de Michel Foucault em *História da sexualidade I*, onde se diz que a incitação ao discurso sobre sexo é parte do dispositivo da sexualidade, dispositivo inventado no decorrer do século dezenove: o poder produz corpos e desejos(PRECIADO, 2009, p. 136).Os saberes da história da medicina existem além das pesquisas de Foucault. O tema da invenção do sexo tem variações feitas a partir de dados e autores distintos. Foucault estudou a sexologia e a psiquiatria do século dezenove, por outro lado, Thomas Laqueur investigou especificamente a produção dos anatomistas entre 1600 até 1800, os textos médicos que descrevem o corpo humano. Laqueur alega que existiram pelo menos dois grandes modos de ler o corpo:**1)** o modelo do sexo único, neste modo o masculino é a versão definitiva e madura do humano, e o corpo feminino é interpretado como a versão inferior ou infantil do modelo masculino; no século dezesseis havia "um corpo canônico e esse corpo era macho" (2001,
p. 16, 89, 91); **2)** no modelo dos dois sexos há dois tipos de corpos, o dimorfismo sexualé explícito: "No final do século XVII e ao longo

do século XVIII a ciência passou a considerar, em termos aceitáveis à nova epistemologia, as categorias ‘masculina’ e ‘feminina’ como dois sexos biológicos opostos e incomensuráveis” (2001, p. 193-194). Entre outros aspectos, ele mostra como a partir de certo momento as antigas descrições da genitália feminina com os termos da genitália masculina tornaram-se progressivamente inconvenientes, e os médicos tiveram que desenvolver linguagem específica para falar da genitália feminina; Laqueur argumenta que “vagina”, “útero”, “vulva”, “trompas de Falópio” ou “clitóris” são termos e conceitos que “não encontram equivalentes na Renascença” (2001, p. 120).

Os saberes médicos e sociais são construídos, e envolvem o corpo e a relações afetivas e sexuais desses corpos. Pelo prisma de Foucault[8] ou Preciado, a liberação sexualcorresponde à produção de práticas e discursos, não a meralibertação da repressão. Assim, a idealização do amor pode reproduzir o senso comum de determinado momento. O que a argumentação de Laqueur soma a presente discussão é que certaforma de lugar comum acredita que o padrão binário homem versus mulher espelha a relação busca-por-sexo versus procura-por-amor, essa forma é “a exata inversão das noções do pré-iluminismo que, desde a Antiguidade ligava a amizade aos homens e a sensualidade as mulheres (2001, p. 15). Se ideias machistas podem parecer tão inquestionáveis e evidentes, é impressionante notar como tais ideiaspossuemvariaçõesem outros lugares e espaços temporais, mas com outro conteúdo.

Porque as imagens estereotipadas do humano podem se reproduzir no tempo através de renovação do seu conteúdo, é necessário compreenderque a visão de que o amor é melhor do que o sexo, ou de outra forma, que o relacionamento é mais importante que o sexo anônimo ou casual, implica certa visão da realidade obstinada em excluir

8 A diferença entre a “hipótese repressiva” e a tese do poder produtivo (FOUCAULT, 1988, p. 15, 67).

outras formas de experiência (EDELMAN, 2004, p. 22, 24-25).Eu não argumento assim porque *Children of God* aponte isso, mas porque o tema dos direitos dos gays, lésbicas e transexuais, ou o tema do casamento gay é foi rapidamente apropriado pelas autoridades e pela mídia. No caso dos Estados Unidos, se observa que se o movimento gay surgiu fruto de confronto direto com os valores e instituições estabelecidas, e por sua vez, a *teoria queer* pretendia criticar o tom de acomodação que os discursos da militância gay adquiriram com o passar do tempo, é necessário chamar a atenção ao desprezo que existe pelo aspecto material do corpo: pelas práticas sexuais anômalas e dissidentes, mas também da incapacidade fruto de treino etnocentrado paraque o sujeito não tenha prazer com corpos com formatos e traços anormais, de diferente etnia ou classe social, idosos, doentes, racializados ou semelhantes. Nas conclusões do estudo sobre o preconceito, Theodor Adorno alega que o sujeito preconceituoso tem dificuldade em gostar de coisas distintas daquelas que ele já gosta; e que essas formas não podem ser enfrentadas com a ideia de que o preconceito se encontra apenas na mente do indivíduo, pois as estruturas preconceituosas ("potentiallyfasciststructure") são estruturas sociais (1950, p. 973-974, 975).

É possível aprender a gostar de objetos dissimiles:para aprender a gostar de corpos construídos como acima do peso ideal ou idosos é necessário mecanismos de incitação do desejo, assim como existem tais mecanismos para estimular a compra de produtos de consumo, de estilos de vida, de opção religiosa ou candidatos políticos de qualquer espectro. Produzir desejo por corpos construídos socialmente como anômalos e práticas fora dos padrões é questão de ética e estética, é certo modo de enfrentar o autoritarismo e etnocentrismo da má educação.

No que diz respeito ao amor romântico na terceira cena comentada (Figura 6), os sons e gestos capazes detraduzir o sexo estão ausentes. O medo da materialidade ou condição humanase reproduzatravés dos

sons e gestos que interpelam pela conversão ao sublime. O desejo entre homossexuais não deveria ser apenas sexual, exige a composiçãode algosuperior, o amor. Mas, aforça de contestação da cena tem relação direta com a imagem dos dois homens se abraçando de maneira afetuosa, terna ou feminina. Subverte a percepção da violência masculina, violênciaobservada como manifestação quase essencial nas construções a respeito da masculinidade nos mais variados lugares e épocas.

No pensar de autores de diversas áreas, a violência associada à construção do masculino é percebido como afinidade quase universal. Desse ponto de vista, a violência corresponde à agressividade do guerreiro, assim "o mimetismo dos homens é um mimetismo de violências. De violência inicialmente contra si mesmo. A guerra que os homens empreendem em seus próprios corpos é inicialmente uma guerra contra eles mesmos". Se a agressão vai ser direcionada a terceiros, o sujeito deve aprender a controlar-se: "exorcizar o medo agredindo outro e gozar dos benefícios do poder sobre outro é a máxima que parece estar inscrita no frontal de todas essas peças [de iniciação masculina, 'casa-dos-homens']" (WELZER-LANG, 2001, p. 463, 464). Bourdieu se expressa de forma parecida:

> É esta [virilidade] que leva, paradoxalmente, ao investimento obrigatório por vezes, em todos os jogos de violência masculinos, tais como em nossas sociedades os esportes, e mais especialmente os que são mais adequados a produzir os signos visíveis da masculinidade e para manifestar, bem como testar, as qualidade ditas viris, como os esportes de luta (BOURDIEU, 2011, p. 66).

O que pode significar ser homem é conjunto de ideias fruto de construção social. Pensar a certa questão fora de seu contexto específico impede interpretar apropriadamente os problemas: "A virilidade, como se

vê, é uma noção eminentemente *relacional*, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de *medo* do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo" (BOURDIEU, 2011, p. 67). Surge a tese de que homens femininos ou delicados são mais assustadores e provocadores em relação a essa crença do que a imagem dos homossexuais praticando sexo em privado de forma mais ou menos selvagem. Aacuidade dos produtos culturais se relaciona com sua distância em relação ao pensamento estabelecido, e não com suas qualidades autônomas. Isto não significa que a maior ou menor competência dos aspectos técnicos não sejam perceptíveis ao público, mas que, o que vai ser percebido como relevante, diz respeito à maneira como certo produto artístico consegue transmitir sua diferença em relação à forma de pensar ou de fazer de seu entorno histórico.

Max Horkheimer valorizou o amor romântico pelo componente de contenda social. O amor romântico se originou em certa formação social e histórica, e se transformou em fenômeno social capaz de levar o indivíduo à "oposição" ao social e em casos extremos, a romper com determinada sociedade ([1936] 2003, p. 87). Por isso tem significado, não pela mera coisificação da ideia de amor, de virtude ou qualquer outra, nem pela aceitação a crítica da associação entre sexualidade e ternura. A questão não é o desejo de buscar o novo por si mesmo, ou a pretensão de encontrar a verdade, ou a procura da contestação sem uso da razão. O problema é que a prática do mal ou da dominação pode utilizar qualquer discurso: se não é possível criticar e elaborar sobre aquilo que se pratica e se fabrica como bom e justo, então se pode exercitar maldade em nome da justiça.

Autores associados à teoria *queer* propõem que a construção da homossexualidade écrítica para a formação da masculinidade: a homofobia, a homossociabilidade e a homossexualidade não são campos

excludentes[9], pois as pessoas atravessam e são atravessadas por práticas e discursos que não são classificáveis como tendo apenas um aspecto principal. O medo do afeminado, homoerótico ou homossexual[10] gera a produção dos sujeitos de determinada forma em determinada época e lugar, mas também significa que o próprio sujeito do estigma interioriza o estigma e o reproduz: "Não existe homossexualidade sem homofobia" e "o desejo não é reserva de verdade, mas é dispositivo construído culturalmente, modelado pela violência social, os incentivos e as recompensas, também pelo medo a exclusão"[11] (PRECIADO, 2009, p. 160, 164, tradução nossa).

O sujeito que discrimina em determinado lugar social pode ser o paciente em outro lugar. É necessário discernir que aspecto de terminada música sublinha, e quais as ideias centrais que são utilizadas para moldar ou ensinar os indivíduos a adaptarem-se à sociedade. O grau de conhecimento desse molde permite ao sujeito atuar com maior ou menor desenvoltura. O uso da música no filme permite fabricar o sentido de unidade nas imagens que no primeiro momento correriam o risco de ser percebidas como não-relacionadas, e reforça a descrição em que a homofobia afeta todo o grupo social onde ela é acreditada. O caráter trágico da música é a descrição do sentimento que o diretor do filme propõe para o espectador em relação às imagens, é a maneira de criar identificação em relação aos personagens. A incapacidade de ter referente direto e claro em qualquer circunstância de audição é o que permite que a música possa ser utilizada no cinema para reforçar ou contestar as ideias

---

9 VerButler (2015), Santos, Ferreira e Silva (2013), Bastos (2010), Waugh (2004), Sedgwick (1998).

10 A literatura reconhece a relação entre misoginia e homofobia, assim como as relações entre racismo, ódio de classe e misoginia, mas tais aspectos não foram observados neste artigo.

11 "No hayhomosexualidadsin homofobia"; "El deseo no es una reserva de verdad, sino unartefactoconstruido culturalmente, modelado por laviolencia social, los incentivos y las recompensas, pero también por elmiedo a alaexclusión" (PRECIADO, 2009, p. 160, 164).

ou imagens exibidas pela tela; a habilidade da música é então a de elaborar de maneira não-racional determinado sentido (musical ou extra musical), que pode ser, por exemplo, a identificação com os personagens. Todavia a música não tem a capacidade de ter sentido em si mesma ou estabelecer esse sentido apenas pelos seus traços intrínsecos.

Dentro dos debates sobre o essencialismo na musicologia, Brett argumenta que mesmo quando se interpreta a música como dispositivo não referencial ou cuja referencialidade é complexa, a música pode ser cooptada ou utilizada com sentidos específicos: "Pela mesma razão de que não pode oferecer rapidamente nenhum sentido específico, a música não poderia ser tão simplesmente cooptada para o programa racional, masculino, heterossexual, como aconteceu, por exemplo, com a literatura ou o drama no final do século XIX"[12] (BRETT, 2006, p. 13, tradução nossa). Evidentemente, termos como masculino ou racional não podem ser entendidos de forma absoluta, metafísica, pois é esse tipo de crença que é necessário desacreditar. Existe certo modo de perceber a realidade que só pode se tornar reconhecido porque há esforço deliberado e consistente para que isso aconteça. Seja para legitimar a ideia da neutralidade da música, ou da sua universalidade, seja para usar a música para envolver e sustentar discursos artísticos dos mais variados sentidos intelectuais ou políticos.

Não é racional produzir análise estética *exclusivamente* em relação aos seus signos técnicos e virtuosismo, ou em relação à competência e excelência de certas formas e autores. Sempre há produção de sentido, com obras artísticas e não artísticas, com artefatos artísticos da mais variada qualificação, com objetos criados sem intenções estéticas, etc. Ignorar isso é permitira reprodução acrítica e odiosa do senso comum através das manifestações culturais e estéticas, sejam estas sofisticadas ou não.

12 "For theveryreasonthatis does notreadilyconveyspecificmeaning, musiccouldnotsoeasilybeco-opted for a rational, masculine, heterosexistprogram, as, farinstance, literatureor dramawere in the later nineteenthcentury" (BRETT, 2006, p. 13).

A elaboração artística de *Children of God* aponta as relações afetivas entre homens. O filme ilustra a força da opressão social e sua reprodução. Quando você aprende fica fácil, diz Johnny na cena da dança, mas o ensino do ódio e o medo têm muitas formas. É o triunfo do medo quando as estruturas da educação não permitem ao sujeito manipular seus pensamentos e sentimentos, essa adequação ao mundo é a imagem que o estético deveria ser capaz de expor e desestabilizar, a ocultação do ódio irracional em práticas e sentimentos naturalizados.

Referências

ADORNO, Theodor. Conclusions. In: ADORNO, Theodor; FRENKEL-BRUNSWICK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, R. Nevitt. *The authoritarian personality: studies in prejudice series, volume1*. New York: Harper & Brothers, 1950, p. 971-988.

BASTOS, João de Luiz et al.Experiências de discriminação entre universitários do Rio de Janeiro. In: *Rev. de Saúde Pública,* 2010; 44(1): 28-38.

BLACKING, John. *How musical isman?* Seattle: Universityof Washington Press, 1974.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad: Maria Helena Kühner. 10ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 2011.

BRETT, Philip. Musicality, essentialism, and the closet. In: *Queering the Pitch. The New Gay and Lesbian Musicology*. 2ndedition. New York: Routledge, 2006.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética.* Trad.: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CHILDREN ofGod. A film by Kareem J. Mortimer. Nassau, Bahamas: Mercury Rising Media Production, 2009.

COOK, Nicholas. *Music, imagination & culture.* New York: Clarindon Press, 1990.

DAVID, Natham Matthew. Nathan Matthew DavidBio. In: <http//:nathanmatthewdavid.com>, Copyright 2011 Nathan Mathew David, acesso em 11/06/2014.

EDELMAN, Lee. *No al futuro: la teoría queer y lapulsión de muerte*. Trad.: Javier Sáez, Adriana Baschuk. Madrid: Egales, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon Albuquerque. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GORBMAN, Claudia. Aesthetics and Rhetoric. In: *American music*, vol. 22, No. 1, (Spring, 2004), pp. 14-26.

________________. Why Music? The sound film and its spectator. In: GORBMAN, Claudia. *Unheard Melodies. Narrative film music*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

HORKHEIMER, Max. Autoridad y família. In: HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*. Trad.: EdgardoAlbizu, Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 76-150.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: o corpo e o gênero dos gregos a Freud.* Trad.: Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LAUGHLIN, Nicholas. Could you beloved. In: LAUGHLIN, Nicholas (Ed.). *CRB, The Caribbean Review of Books.* Setember, 2010. Acesso em 17/05/2014.

MERCURY RISING MEDIA. *Children of God*. Press Kit. S.d.

NIXON, Angelique V. Children of God (review). In: *Black Camera*, Indiana University Press, Volume 2, Number 2, Spring 2011, (New Series), pp. 159-162.

PRECIADO, Beatriz.Terror Anal. Apuntes sobre los primeros días de larevolución sexual. In: HOCQUENGHEM, Guy. *El deseohomosexual:conterror anal de Beatriz Preciado.* España: Melusina, 2009.

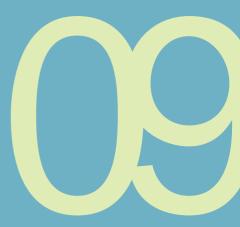
SANTOS, Hugo; FERREIRA, Manuela; SILVA, Sofia Marques da. "Gay mas não bicha". De uma heteromasculinidade hegemônica a uma proliferação de masculinidades gays. In: *Revista Iberoamericana de Salud y Ciudadanía,* Vol. 2, No. 2, Julio-Diciembre, 2013, ISSN 2182-4185, pp. 37-67.

SEDGWICK, EveKosofsky. *Epistemologíadel Armário*. Trad: Teresa Bladé Costa. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998.

WAUGH, Thomas. Homosociality in the Classical Stag Film: Of-Sreen, On-Screen. In: WILLIAMS, Linda (Ed.). *Porn Studies*, Durkham: Duke University Press, 2004.

Madame Satã e o artifício como construção estética de novas formas de vida

Madame Satã and the artifice as an aesthetic construction of new ways of life

Ricardo Duarte Filho
Doutorando em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e em Spanish and Portuguese Languages and Literatures pela New York University.
ricardo.duarte@nyu.edu

Resumo

O presente artigo almeja discutir o filme brasileiro Madame Satã (KarimAïnouz, 2002) sob o signo do artifício e do *campa* partir da hipótese que essa sensibilidade é empregada de maneira a permitir vislumbres de novas formas de vida. Partindo dessa hipótese central, argumento que as cenas do filme aqui analisadas, através da performance e do espetáculo, possuem potencial de criação de novas estéticas e afetos propiciados por uma relação direta e ativa com corpos desviantes e socialmente estigmatizados. Essa discussão também busca localizar Madame Satã dentro de uma recente discussão acadêmica brasileira sobre o "retorno do artifício" nos filmes nacionais produzidos na última década. Ao tentar trazer à luz a enriquecedora discussão propiciada pela ideia do artifício como construção estética de novas formas de vidas *queers*.

Palavras-chave: artifício; *camp*; cinema brasileiro contemporâneo; formas de vida; *queer*

Abstract

This essay aims to discuss the Brazilian film Madame Satã (Karim Aïnouz, 2002) by employing the artifice and camp as key conceptual guides. The main hypothesis is that the camp sensibility is used in the film as aartistic tool to create news ways of life. Therefore, the scenes discussed here areseen asmeans to create new aesthetics and affects between queer and socially excluded bodiesthrough performance and spectacle. This discussion also aims to locate Madame Satã in a recent Brazilian academic field of studies about the "return of the artifice" in contemporary national cinema.

Ker-words: artifice; Brazilian contemporary cinema; *camp*; *queer*; ways of life

“O Rio de Janeiro continua lindo e OPRESSOR!”

MateusaPassareli (1997-2018). Em memória.

Introdução

Um homem negro, completamente ornamentado apresenta-se para uma plateia em um bar. Ele recita, dança e requebra, cheio de trejeitos, criando possíveis subjetividades para si através dessa apresentação performativa. Não é mais aquele homem que se apresenta, mas a Mulata do Balacochê. A câmera acompanha sua performance: cola-se à sua pele, aos seus ornamentos e aos seus gestos em planos detalhes e de movimentação solta. A força disruptiva dessa performance e da cena é marcante, atravessando a tessitura fílmica através da performance daquele personagem, endereçada não apenas para a audiência presente no bar, mas também a nós, espectadores do filme. Essa cena de performance do protagonista de Madame Satã (2002), de KarimAïnouz, dá-se perto do final de sua narrativa, seu clímax. É a partir da força dessa cena e de sua importância dentro de uma possível cartografia *queer* do cinema brasileiro, que me lanço às questões que movem o presente artigo.

O que busco defender é a hipótese de que o filme de Karim assume essa importância não apenas por questões de representação de um personagem não-normativo, marcado por questões raciais, sexuais e de classe, embora esse ponto também seja salutar; ou ainda pela sua construção de uma família *queer* através do núcleo afetivo do seu protagonista; mas por lançar mão de escolhas estéticas que entrem em consonância com o caráter desviante de seu protagonista. Se em grande parte de sua duração, o longa-metragem aproxima-se, nas cenas de

apresentação de Madame Satã parece haver uma ruptura brusca com esse naturalismo que domina a película. Essas apresentações buscariam então implodir a própria natureza predominantemente realista do filme através do artifício, do ornamento e da alegria comunal suscitada por esses momentos.

Vejo, portanto, *Madame Satã* como um filme que entra em ressonância com certa produção brasileira que presenciamos o crescimentona década atual. Como suscitado em pesquisas e artigos recentes de AngelaPrysthon (2015), André Antônio Barbosa (2015) e Denilson Lopes (2016), acredito que exista uma produção crescente de filmes brasileiros que vêm se diferenciando de um certo realismo até então preponderante. Poderíamos citar aqui como exemplos desse "retorno do artifício" (Lopes, 2016) filmes como: *Doce Amianto* (Guto Parente, Uirá dos Reis 2013), *Batguano* (Tavinho Teixeira, 2014), *Hiperselva* (Helena Lessa, Jorge Polo, Lucas Andrade, Pedro Lessa, 2014), *A Seita* (André Antônio, 2015) e *Com o terceiro olho na terra da profanação* (Gabriela Rizo, 2016). O que esse conjunto de filmes parece suscitar é a busca de novas possibilidades de expressões estéticas dentro do cenário cinematográfico nacional. Embora cada uma dessas obras possua suas particularidades estéticas, esse conjunto revela também encontros e diálogos, sendo uma certa preponderância de uma estética artificial, teatralizante, a mais recorrente. O artifício como possível estratégia para criticar e dilacerar o real, como argutamente proposto por AngelaPrysthon.

Entretanto, é perceptível a quase total ausência de textos que aproximem *Madame Satã* e esses filmes mais recentes. Talvez por seu maior distanciamento temporal ou também pela preponderância de uma estética mais próxima desse "real" posto em xeque por essa filmografia emergente. Embora essa recorrência seja mais perceptível

nos filmes produzidos na corrente década, creio que já em *Madame Satã* podemos ver muitas dessas estratégias presentes no filme. A própria relação turbulenta dessas duas formas dentro do filme, o realismo predominante e os rasgões de artifício, assim como a consequente implosão do real promovida pelas performances do seu protagonista podem ser vistas como discussão em gérmen de tópicos discutidos nas pesquisas supracitados. O próprio filme parece cindido entre esses dois caminhos possíveis. Se o presente artigo se volta a essa obra é por acreditar que nela já vemos o emprego do artifício como forma de tentar lançar dúvidas e questões ao real como forma estética mais politicamente justa e eficaz. Essa importante ligação entre o filme e as outras obras aqui citadas faz transparecer a importância da inclusão e discussão de *Madame Satã* dentro desse traçado do artifício na cinematografia brasileira, sendo esse o ponto de partida do presente artigo. Ao ver indissociáveis ligações entre o*camp* e o artifício, creio que sua discussão dentro de uma leitura que liga esseselementos à criação de novas formas de vida ganha força e possibilita uma instigante análise de*Madame Satã*.

As formas de vida aqui discutidas não se tratam de grandes projetos revolucionários, ao menos quando entendidos em uma acepção de reviravoltas radicais a partir da tomada ou modificação dos poderes políticos, mas de pequenos gestos efêmeros, comoas apresentações performáticas de Madame Satã. O quealmejo discutir no presente artigo é como essas duas obras permitem discutir como oemprego do artifício pode possibilitar pequenos rasgões na ordem social que silenciacorpos desviantes. Tentando assim demonstrar o potencial do *camp* de criar vislumbres de outras formas de vida e discorrer como isso pode ser representadoesteticamente.

Corpos *queers* e sensibilidades do artifício

Julgo que dentre todos os diálogos e ligações possíveis entre Madame Satã e os filmes mais recentes desse retorno do artifício, podemos ver uma maior aproximação através da chave do *queer* e de uma sensibilidade *camp* como possíveis ferramentas estéticas. Uma certa aposta na vitalidade de um cinema que busque essas novas formas estéticas de expressar assuntos e corpos muitas vezes também excluídos da filmografia nacional sem cair apenas em uma questão de representatividade. Ou seja: não apenas a preocupação, também politicamente importante, da inserção desses sujeitos até então negligenciados e/ou estigmatizados; mas também uma centralidade na *forma* de como fazê-lo. Transplantar essas sensibilidades marginais para a própria estética fílmica.

Creio queo *queer* e *camp* funcionam como ferramentas para possibilitar leituras comparadas entre essas obras e, portanto, serão as chaves que pretendo empregar como ferramentas teóricas para tal. E embora não seja uma regra que todos os filmes que poderíamos discutir dentro desse "retorno do artifício" sejam dirigidos por realizadores *queers* ou lidem com essas questões[1], julgo salutar que grande parte das obras que comumente aparecem nas discussões acerca desse cenário contemporâneo sejam obras *queers*,como ressaltado por André Antônio Barbosa (2015, p.146-147), também lembrando que *"há filmes brasileiros queer que, como Tatuagem ou Praia do Futuro, confirmam uma atitude perante a imagem cinematográfica que tem sido institucionalmente legitimada nos últimos anos: séria, revelatória, claramente politizada (...) e moralmente grave*.". Portanto, como lembrado por Barbosa, não entram nessa constelação de filmes artificiais brasileiro todos os filmes

1 Em seu artigo, Angela Prysthon dá como exemplos dois filmes que não seriam considerados *queers* pela contextualização do termo aqui empreendida: *Branco Sai, Preto Fica* (Adirley Queirós, 2015) e *Brasil S/A* (Marcelo Pedroso, 2014)

que lidem com temáticas *queer*, mas aqueles que busquem transplantar as subversões de gênero, prazeres e sexualidades promovidos pelo *queer* para o *camp*o da estética, ao tentar buscar novas formas possíveis. Trazer o *queer* à superfície, à tessitura fílmica. Por isso, novamente, a importância de uma discussão da inserção de Madame Satã dentro desse escopo, para além da de discussões que liguem o filme apenas à sua importância de representar corpos socialmente estigmatizados.

As palavras de José Esteban Muñozsobre seu espanto como "*as formas como as crianças queers navegam em uma esfera pública homofóbica que preferiria que eles não existissem. A sobrevivência dessas crianças (...) é nada além de espantoso*" (Muñoz, 1999, p.37) ainda ecoam fortemente. Escritas, originalmente, perguntando-se sobre a sociedade dos Estados Unidos, julgo que essas palavras trespassam a linha do equador, também nos assombrando: como as crianças *queers* encontram formas de sobreviver? E como essas táticas de sobrevivência afetam e criam novas e plurais subjetividades? As pressões do cotidiano, sentencia o autor, formam e moldam essas subjetividades desviantes, criando diferentes "respostas táticas". Muñoz sugere então algumas hipóteses e nomenclaturas para essas táticas, cunhando assim o seu conceito de "desidentificação", ideiacentral ao livro e que acredito trazer importantes contribuições para discussões sobre essas estéticas *queers.*

Para o autor, o modo da desidentificação seria uma espécie de terceira via de lidar com a cultura dominante. Um entrelugar: entre a recusa e a aceitação total e sem mediação dessa cultura, como poderíamos ver em estratégias de certos grupos minoritários de assimilacionismo. A desidentificação, portanto, seria um jogo duplo de negação e aceitação, uma forma de empregar elementos dessa cultura através de uma subjetividade outra como uma forma de tentar mudar essa mesma cultura através de um uso subvertido de seus próprios elementos. Para o autor, atos e apresentações de humor debochado e

camp de performers como Vaginal Davis e Carmelita Tropicana[2] podem ser vistos como exemplos de estratégias de desidentificação. Não há negação total da cultura dominante, já que esses corpos desviantes, *queer*, foram formados e atravessados por ela, mas um emprego criativo e crítico dessa cultura, de tal forma exagerada e parodiada que é empregado de maneira a tentar subverte-la e, talvez, vislumbrar outras possibilidades. Essa visão defendida pelo autor é extremamente cara às discussões de Madame Satã aqui empreendidas por apresentar um outro caminho. Para além de defesas binárias expressas pelas visões que defendem uma cultura *queer* totalmente divergente à sociedade ou a mais próximas de uma militância LGBT que busque o assimilacionismo, exemplificados com a discussão constante sobre o casamento e o direito à adoção homoparental. O caminho que Muñoz nos mostra é um de muito mais tensionamento, de diálogos e dissensos constantes, pois ao embaralharmos os signos podemos nos apropriar e interpretá-los de maneiras diversas.

Aqui, gostaria de acrescentar o *camp* como uma possível estratégia de desidentificação subversiva, pois julgo que ele possibilita não apenas novas leituras de objetos culturais hegemônicos, mas também, através de sua estetização do mundo e da vida, o vislumbre de novas formas de vida e novas relações entre ética e estética. Ao falar sobre o *camp*, Muñoz o descreve de maneira bastante semelhante a essas ideias, o usando como uma das possíveis ferramentas da desidentificação. Quando o sujeito *queer* percebe-se incapaz de encaixar-se dentro de um sistema representacional dado, há a necessidade de usar outras ferramentas, outras técnicas para associar-se a essa cultura. Por isso, para Muñoz, o *camp* assume a forma de uma "respiração artificial", que daria novos sentidos a objetos culturais já estabelecidos.

---

2 Vaginal Davis é uma performer intersex norte-americana que se apresentava em shows de dragqueens, muitas vezes acompanhada de uma banda punk. Carmelita Tropicana é uma performer cubana-americana que geralmente apresenta atos humorísticos e burlescos. Os dois artistas são discutidos no supracitado livro de Muñoz.

Na sensibilidade *camp*, há constantemente a inversão de valores através do artifício e do exagero. Para Susan Sontag, o *camp* é "*uma maneira de ver o mundo como um fenômeno estético. Essa maneira, a maneira do camp, não se refere à beleza, mas ao grau de artifício, de estilização*"(Sontag, 1964, p.02). A autora vê no elogio da artificialidade e do exagero a sua definição mais forte e afirma que a sua essência seria justamente a sua predileção pelo não-natural, como a adoração do artifício e do exagerado, do *over-the-top*. Outro elemento bastante caro à sua argumentação é o emprego do *camp* como uma forma de produzir novos significados a partir de um mesmo significante através do artifício. Semelhante às ideias de Muñoz sobre a desidentificação, Sontag afirma que a sensibilidade *camp* estaria sempre interessada no duplo sentido: através de uma ideia ou "coisa" original, o *camp* propiciaria uma miríade de outras leituras. Por isso seu interesse em filmes fadados ao fracasso crítico e público por serem vistos como exagerados e/ou cafonas. Uma sensibilidade *camp* veria nesse exagero outras formas de leitura e, portanto, outra apreciação estética.

Para Muñoz, portanto, o que essas subjetividades trazem à questão artística são as respostas táticas empreendidas e pela ressignificação de produtos culturais por uma óptica *queer*. Ideias claramente influenciadas pelas discussões empreendidas por Foucault sobre a possibilidade da criação da vida como obra de arte e também do "discurso reverso" como exposto em *A história da sexualidade*. Ao ressaltar a ideia do caráter construído, não-natural, da ideia do homossexual, Foucault argumenta que essa própria artificialidade poderia posicionar esses sujeitos desviantes em um quadroonde eles também poderiam criar novas possibilidades de vida e relações. Podemos ver essa leitura quando o autorquestiona" *Quais relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?*" (Foucault, 1981, p.38), ou ainda ao propor a possibilidade de linhas de fuga

provenientes justamente da relação oblíqua, *queer*, que esses corpos têm com o mundo social.

> A questão da cultura gay – que não compreende somente os romances escritos por pederastas sobre pederastia -, isso não tem muito interesse, mas uma cultura no sentido amplo, uma cultura que inventa modalidades de relações, modos de vida, tipos de valores, formas de troca entre indivíduos que sema realmente novas. [...] É preciso reverter um pouco as coisas, e, mais do que dizer o que se disse em um certo momento: "Tentemos reintroduzir a homossexualidade na normalidade geral das relações sociais", digamos o contrário: "De forma alguma! Deixemos que ela escape na medida do possível ao tipo de relações que nos é proposto em nossa sociedade, e tentemos criar no espaço vazio em que estamos novas possibilidades de relação" (Foucault, 2014, p.119)

Como se pode ver, é muito caro para Foucault a ideia de criar novas possíveis formas de vida através dessas agências minoritárias. Para tal, seriam necessárias novas estéticas de existência como forma de tentar criar possíveis novas formas de relações, novas comunidades. Assim, a arte e a estética entram como elementos-chaves dentro desse pensamento, não apenas dentro de um contexto de obras artísticas concretas, mas também da possibilidade da vida como obra de arte. "*Resistir não é apenas uma negação, mas um processo criativo*" (Halperin, 1995, p.60). Creio, portanto, que *Madame Satã* possibilita vermos como essa discussão de construções de novas formas de vida moduladas por sexualidades desviantes também sugerem novas formas estéticas desviantes. Afinal, parafraseando Foucault, uma filmografia *queer* não compreende apenas os filmes dirigidos por pederastas sobre pederastia. As performances de João, compreendidas entre as cenas

mais naturalistas e sóbrias que compõe o longa, podem ser vistas como esses momentos de tentativa de criação de novas possibilidade através do artifício.

Assim, as performances de Madame Satã parecem criar, mesmo que brevemente, bolsões artificiais dentro daquele filme. Uma espécie de "*espaço queer*" (Halberstam, 2005) dentro das limitações geográficas do bar onde o protagonista se apresente, donde rompe-se momentaneamente as amarras rígidas e imobilizadoras das regras e preceitos sociais que sufocam esse mesmo protagonista em outros momentos do longa-metragem, fato realçado pela própria mudança estética presente nessas cenas. Essa criação de pequenos espaços de resistência através de performances ou espetáculos artísticos é de longa data dentro da cultura *queer*. É muito forte a ressonância encontrada entre essas cenas e alguns relatos de vidas concretas. Ao lermos o delicado relato de um homem gay sobre sua ida a uma apresentação de Judy Garland, atriz Hollywoodiana alçada à categoria das grandes divas do *camp*, vemos como esses espaços podem significar novas formas de sociabilidade e relações. Em uma época onde assumir-se ainda era um contrato de exclusão social absoluto e que certamentegeraria ainda mais violências físicas ou verbais do que as que gerariam ainda hoje, os homossexuais e as lésbicas dependiam de códigos internos como forma de sinalizar um para outro o pertencimento àqueles grupos marginalizados.

> Eu nunca esquecerei de quando entrei no Montfort Hall. Nossos assentos eram muito próximos ao palco, então tivemos que caminhar até lá por um hall já bastante cheio. Eu devo ter acredito que todas as bichas da região estavam ali... todos haviam se vestido com suas melhores roupas, haviam cortado seus cabelos e comprado novas gravatas. Havia uma exuberância, uma alegria, uma comunidade de sentimentos que era nova para mim e provavelmente bastante rara naquela

> época. Era como se o fato que havíamos nos unido para ver Garland houvesse nos dado permissão para finalmente sermos gay em público.[3] (Dyer, 1986, p.140)

Nesse relato, podemos ver como esse homem revela como se sentia em um lugar seguro e acolhido durante aquela apresentação: uma comunidade do sentir, como ele coloca tão bem. Assim, naquele espaço predominantemente *camp*, ele afirma que ele e todos os outros homossexuais da plateia podiam ser "gays em público. Esses pequenos e efêmeros espaços *queers* seriam "*um verdadeiro salonsdes refuses, onde as pessoas mais heterogêneas criam uma grande intimidade através de sua experiência em comum de serem desprezadas e rejeitadas em um mundo de normas que agora eles reconhecem como um falso moralismo*" (Warner, 1999, p.36). Através da sua exclusão e vergonha, os sujeitos *queers* poderiam formar novas redes de afeto, novas comunidades à margem.

Portanto, se investirmos na ideia foucaltiana que uma das principais forças da homossexualidade seria esse processo criativo e o de "*formação de novas alianças e a união de linhas de forças previamente não imaginadas*" (Foucault, 1997, p.136), o *camp* pode ser visto como uma possibilidade estética dessas novas alianças. Podemos ver de maneira concreta como sua utilização em um período de maior repressão dava-se como maneira não apenas de ressignificar, como a desidentificação de Muñoz, mas também a de propiciar uma conexão entre aqueles que o entendiam, seus *connoisseur*[4]. A hipótese aqui discutida é que o *camp*cria

---

3 I shall never forget walking into the Montfort Hall. Our seats were very near the front and we had to walk all the way down the centre gangway of a hall already crowded. I should think every queen in the east Midlands catchment area had made it . . . everyone had put on their Sunday best, had hair cuts and bought new ties. There was an exuberance, a liveliness, a community of feeling which was quite new to me and probably quite rare anyway then. It was as if the fact that we had gathered to see Garland gave us permission to be gay in public for once.

4 Expressão utilizada por Sontag em seu *Notes onCamp*. Aqui também creio que podemos ver uma curiosa conexão com o temo brasileiro empregado majoritariamente na década de 80 e 90 do *entendido* como código para *homossexual*.

novas relações entre os *queers* e uma ampla gama de representações culturais, da linguagem[5] a objetos artísticos, e que através dessas novas leituras possibilita formação dessas novas alianças, dessas comunidades do sentir, como escrito pelo fã de Judy Garland. Para Foucault (1997, p.138), uma forma de vida "*pode resultar em relações intensas e que não se assemelham àquelas institucionalizadas (...) Ser "gay" (...) não é identificar-se com os traços psicológicos do homossexual, mas tentar definir e desenvolver uma forma de vida*"

Mesmo que em intervalos curtos que possibilitem essa criação, tão efêmeros quanto um show de uma diva do cinema, vemos que esses breves rasgões no tecido da ordem social podem propiciar vislumbres dessas novas formas de vida. Possíveis, mesmo que efêmeras. Portanto, como colocado por JackHalberstam, aqui emprego a ideia de uma "*forma de vida queer como práticas subculturais, métodos alternativos de aliança (...) e formas de representação dedicadas a capturar essas formas de ser deliberadamente excêntricas*" (Halberstam, 2000, p.01). Portanto, vejo o *camp* como uma dessas ferramentas que propicia novas relações e alianças. Quando Muñoz se indaga sobre a sobrevivência da criança *queer* e a partir disso discute sobre o processo de desidentificação, vemos que ele argumenta que esses processos propiciam novas formas desses sujeitos se expressarem e também de compartilharem essas ressignificações. O *camp*, portanto, permitiria vislumbres de novas formas de vida *queer*.

Nesse artigo, portanto, gostaria de me deter na ideia do *camp* como uma possívelferramenta da construção de novas formas de vida através do filme Madame Satã. Assim, discorrerei sobre como podemos ver representado nasartes, especialmente na audiovisual, as potências

---

5 Aqui poderia, por exemplo, citar o Pajubá, um conjuto de gírias empregadas tanto pela população LGBT quanto por praticantes de religiões afro-brasileiras, embora com palavras e significados específicos a cada um desses grupos.

criadoras do *camp* e ver o seu empregocomo uma possível tática *queer* de "embaralhar as cartas" da cultura hegemônica emuma forma de desidentificação (MUÑOZ, 1999). Essas linhas de força marginalizadas poderiam criar novas formas estéticas? Se, como afirma Muñoz (2009, p.1), "*podemos vislumbrar constantemente os mundospropostos e prometidos pelos queers no reino da estética*", creio que essa discussão pode enriquecer aargumentação do *camp*, de maneira particular, e de uma (possível) estética *queer*, demaneira mais ampla.

Madame, Satã, Tubarão e Onça: construção de novas possibilidades

Madame Satã (João Francisco dos Santos), símbolo da boêmia carioca no início do século XX, era homossexual, negro e pobre, ou seja: um corpo localizado em posições sociais à margem de uma pretensa sociedade hegemônica, portanto extremamente silenciado. O filme de Aïnouz volta-se então para a vida de João antes da criação da persona que o marcaria historicamente. A película recusa-se a entrar em uma política de representatividade homossexual positiva ao mostrar um protagonista que não é exemplar dentro de um espectro de "normalidade" e/ou estabilidade: violento e instável, João Francisco é um personagem fragmentado e instável. Mesmo com essas dimensões políticas claras e latentes, julgo que é através de suas escolhas estéticas que o filme acaba por melhor estabelecer seu discurso ao possibilitar ferramentas de subversão ao seu personagem através do artifício, do *camp* de suas performances.

Esses elementos tornam-se potências de mudança, pois impulsionam a transformação do próprio personagem: suas relações com o palco, suas performances e sua inspiração das divas americanas são o que o leva a transformar-se em algo para além de sua realidade subalterna, o transformam no personagem-mito que dá título ao filme.

João Francisco cria não apenas novas formas de vida, mas também novos sujeitos para essas novas vidas possíveis. Como escreveu Denilson Lopes: "*A força de seu personagem está em querer ser livre, homem, mulher, Madame e Satã. Assumir o nome num desfile de Carnaval, no fim do filme, é um gesto de afirmação de uma identidade pela máscara, pelo jogo constante na vida e no palco*" (Lopes, 2015,p.127). Como já mencionado, o filme tenha uma estética predominantemente realista, que apenas dá espaço à afetação nas cenas onde o protagonista performa seus espetáculos, coberto de ornamentos, roupas coloridas e maquiagem carregada. Creio, portanto, que sejam nessas cenas que podemos testemunhar o uso do *camp* como agente que pode romper a realidade e o realismo não só da vida do personagem, mas também da própria tessitura fílmica, ressaltado pela divergência estética dessas cenas. Aqui, essas cenas não apenas propelem narrativamente o personagem através da criação de uma nova forma de vida possível para ele, mas também é força motriz da própria potência estética fílmica, ao rasgar a tessitura fílmica e propor também novas estéticas para um cinema *queer*.

Gostaria, portanto, de analisar duas sequências do longa-metragem como forma de possibilitar uma discussão mais pormenorizada das ideias aqui discutidas. A primeira é no começo da película, na transição entre as duas primeiras cenas. No começo do filme, somos apresentados ao personagem em primeiro plano enquanto esse está sendo preso, portanto a imagem acaba por remeter a uma *mugshot*. Ele olha fixamente para a câmera, com seu rosto bastante machucado e com aspecto de estar extremamente apreensivo e cansado. Ouvimos também, uma voz diegética fora-de-quadro que "apresenta" o protagonista ao declarar, de maneira monótona, quase científica e naturalista, as razões que o levaram até a delegacia, ressaltando também os traços do personagem que o colocam em uma posição de subalternidade. Essa voz fora de quadro já funciona como tribunal e juiz, a sua enunciação já se configura como gesto condenatório. Nessa breve cena inicial, já percebemos que João

encontra-se condenando antes mesmo de qualquer julgamento oficial, pelo crime de não se assimilar a uma ordem social normativa, tornado ainda mais cruel pelo fato de ser baseado quase que *ipsis litteris* de uma descrição verídica feita por um comissário da polícia após prender Madame Satã em 1946:

> O sindicado, que também diz chamar-se Benedito Emtabajá da Silva, é conhecidíssimo na jurisdição deste Distrito Policial como desordeiro, sendo frequentador costumaz da Lapa e suas imediações. É pederasta passivo, usa as sobrancelhas raspadas e adota atitudes femininas, alterando até a própria voz. Não tem religião alguma. Fuma, joga e é dado ao vício da embriaguez. Sua instrução é rudimentar. Exprime-se com dificuldade e intercala em sua conversa palavras da gíria do seu ambiente. É de pouca inteligência. Não gosta do convívio da sociedade por ver que esta o repele, dados os seus vícios. É visto sempre entre pederastas, prostituta, proxenetas e outras pessoas do mais baixo nível social. Ufana-se de possuir economias, mas como não afere proventos de trabalho digno, só podem ser estas economias produtos de atos repulsivos ou criminosos. Pode-se adiantar que o sindicato já respondeu a vários processos e, sempre que é ouvido em cartório, provoca incidentes e agride mesmo os funcionários da polícia. É um indivíduo de temperamento calculado, propenso ao crime e por todas as razões, inteiramente nocivo à sociedade.

Vemos, portanto, a taxonomização do personagem em uma identidade estável e única através de seus gestos e ações, facilitando assim a sua condenação e exclusão por parte da sociedade. Assim, a "culpa" recairia em cima desses próprios atributos, como vemos na afirmação de que ele "não gosta do convívio da sociedade por ver que esta o repele, dados os seus vícios". Portanto, cabe à Madame Satã funcionar como o vetor que desestabiliza essa ordem imposta, ao causar

essa redistribuição do sensível através da sua identidade fragmentada, plural e também do artifício, da teatralidade e do *camp*.

Na diegese fílmica podemos perceber a presença dessa potência de mudança já na transição dessa cena paraa que vem logo após daapresentação policial e estabilizadora do personagem: temos um travelling lento de uma cortina de pedras ornamentais que acaba por revelar a face do protagonista, mas dessa vez ele não encontra-se machucado ou apreensível, porém sonhador e visivelmente encantado. Há então o surgimento de outra voz diegética e fora-de-quadro, ao menos em primeiro instante, mas essa não está aí para condenar o personagem: é uma apresentação, uma mulher canta em francês. João dubla e performa juntamente à voz. Aquele protagonista, até então que apenas vimos taciturno e calado, está feliz ao ver àquela apresentação. Tal como o relato do fã de Judy Garland, vemos que nessa cena aquele espaço de espetáculo e artifício permite que o protagonista possa expressar sua sexualidade de maneira mais livre, especialmente por funcionar em contraste com a cena anterior, que representa a ordem social vigente.

Vê-se então um plano geral, estabelecendo visualmente a performance e o local onde ela se passa. Temos então fragmentos rápidos de planos detalhes que perpassam voluptuosamente pelos ornamentos da apresentação: os tecidos, a decoração, a atriz e as suas joias e um constante primeiro plano de João acompanhando aquilo tudo. A sucessão seguida dos planos detalhes dos ornamentos e da face do protagonista parece indicar a sua absorção por aquele mundo do espetáculo e de sensações. As duas cenas iniciais do filme possuem semelhanças diegéticas claras, como iniciar pelo rosto do protagonista seguido de uma voz fora de quadro, mas fica claro que as situações são completamente distintas. Enquanto na primeira cena, a estética naturalista, condizente com o discurso de ódio proferido pela voz-

polícia, asfixiava João, aqui vemos o maravilhamento promovido pela beleza e artifício daquela apresentação, aqui representado por uma estética que busca evocar essas sensações através de uma câmera com movimentos mais fluidos e com enquadramentos mais próximos daquilo que mostra.

Ao contrapor essas duas cenas, presenciamos logo a potência subversiva do artifício e da teatralidade empregados pelo filme ao vermos como eles podem servir de formas de resistência, sobrevivência e encanto para uma subjetividade *queer* oprimida. Salutar que a história contada nessa apresentação inicial do filme é a de Scheherazade, que sobrevive a um sultão impiedosoatravés de suas histórias e contos. Ela consegue escapar da morte predestinada a todas às mulheres do sultãoatravés da arte e do artifício e é também através dela que ela altera concretamente a realidade que lhe ameaça, ao mudar o sultão através de suas histórias. A *mise-en-scène* também indica isso ao apresentar João Francisco na primeira cena em frente a uma parede branca e sem camisa, completamente vulnerável perante o olhar do espectador e àquele que o julga, enquanto na cena posterior, ele encontra-se atrás da cortina ornamentada, mediado e "protegido" por ela. A ornamentação funciona como uma proteção, pois, ao cobrir seu corpo, funciona como intermediário entre o olhar do espectador e a pele do personagem. O artificial aqui assume o papel daquilo que cobre o concreto, o real, mas não de maneira a criticar essa ilusão, como constantemente visto no cinema moderno, mas de forma a transmitir uma sensação de conforto e proteção que resulta através dessa sobreposição de real e artifício. Como uma espécie de herdeiro de Scheherazade, é esse o caminho do artifício, que o protagonista assume posteriormente como forma de tentar criar brechas de uma existência mais digna do que seus estigmas sociais lhe impõe na sociedade.

Imagem 1: Primeira aparição de João Francisco dos Santos
nas duas primeiras cenas

Madame Satã e as outras personas de João Francisco surgem então como respostas estéticas políticas às tentativas de demarcações excludentes de sensibilidades divergentes. Importante notar que, entretanto, ele utiliza-se elementos dessa mesma sociedade hegemônica que o oprime para a construção estética dessa sua forma de vida desviante. Ele cita Josephine Baker, a primeira grande atriz negra hollywoodiana, e o nome de sua identidade mais famosa, Madame Satã, é ela mesma baseada em um filme homônimo de Cecil B. DeMille. Madame Satã não busca provocar novas possibilidades estéticas e de vida através da negação total daquilo produzido pela cultura hegemônica, mas criar novos sentidos ao tomá-los para si, tal como definido por Muñoz. Essa estratégia de desidentificação está fortemente presente no filme nas cenas das performances do protagonista, já mais perto do encerramento da película, onde o presenciamos recriando essa apresentação inicial, mas modificando-a de acordo com sua própria subjetividade e referências estéticas: representando de forma direta as ideias de Muñoz e de Meyer do *camp* como uma brincadeira ambígua e fraturada com a cultura hegemônica.

Outro elemento importante trazido por Madame Satã é a relação do protagonista com suas divas, elemento essencial ao *camp.* O que

julgo salutar aqui é que não existe apenas uma relação de admiração, embora essa também esteja claramente presente. Por sua própria condição marginalizada, João Francisco não demonstra essa adoração de uma maneira total como o fã da carta de Judy Garland. O filme parece trazer uma nova possível relação entre o fã e a diva através das particularidades do seu protagonista, mostrando aqui um deslocamento de certos ideais *camp* para uma esfera de relações muitas vezes não presentes nas discussões das relações entre os gays e as divas, pois essa nunca é uma posição de igualdade, mas de relações de poderes instáveis e moduláveis. Em cena posterior à da apresentação inicial, ao ser pego travestido com as roupas de Vitória, a apresentadora do cabaré, enquanto recita suas falas da apresentação, João é duramente recriminado por ela, que profere insultos racistas. Reagindo de forma violenta, ele rasga seus vestidos, derruba objetos pelo camarim e a ameaça. Entretanto, como veremos posteriormente, a ruptura não é total: embora nunca mais a veja, ele ainda emprega muitos dos seus trejeitos e de sua fala nas suas próprias apresentações. Embora não exista uma relação idílica entre fã e diva, pois ambos reagem de maneira que podem ser julgadas como repreensivas, ele ainda pode empregar de sua própria maneira *queer e camp* elementos da atuação dela nas suas apresentações posteriores. Se inicialmente João parecia apenas interessado em repetir a sua falae usar seus vestidos, posteriormente, ele começa a mudar a apresentação para a encaixar mais intimamente a sua própria subjetividade.

Imagem 2: João travestido e recitando; Vitória o flagrando; Agressão física.

A segunda sequência que gostaria de analisar é composta por três cenas: João Francisco no cinema, assistindo um filme estrelado por Josephine Baker, seguida por uma em que ele cria uma nova persona diante do espelho e, finalmente, se apresenta para uma audiência, na segunda apresentação perante uma plateia no filme. A cena do cinema está na narrativa logo após João Francisco e as outras duas pessoas com que ele vive em uma configuração familiar não-normativa - Laurita e Tabu- discutirem como as vidas deles seriam diferentes a partir de agora, pois João Francisco está se apresentando em um bar e lucrando com isso. Após cada um deles falarem seus sonhos e desejos que seriam possíveis com recursos financeiros e prestígio social, imediatamente vem a cena do cinema, onde João e Laurita assistem, encantados, o filme protagonizadopor Josephine Baker.

Como na cena do espetáculo do cabaré do início da obra, mais uma vez o filme emprega uma sequência de planos aproximados do rosto de João cortados pelas cenas do filme que ele assiste, ressaltando seu encantamento pelo artifício e também sua comunhão com a diva representada na tela. Esse caráter quase sacro e intimo é ressaltado pelo fato de, após um plano médio que também enquadra Laurita, o próximo plano apenas nos mostra João, que ocupa toda a tela. Entretanto, as imagens do filme dentro do filme não são enquadradas de maneira diegética dentro da tela do cinema onde o protagonista está presente, mas de maneira de imagens de arquivo, interrompendo o fluxo narrativo e diegese do filme ao enxertar cenas de outra obra cinematográfica. Essa mudança é ressaltada também pela questão sonora: nos planos que nos mostram o rosto de João, há um ruído diegético de película sendo rodada que é descontinuado sempre que as imagens do filme aparecem. Mais uma vez vê-se a estética predominantemente naturalista sofrer uma breve interrupção através de elementos artificiais.

A presença de Josephine Baker também parece uma escolha curiosa dada sua posição de mulher negra dentro de um *star system* predominantemente branco e que alimentava uma ambígua relação com estereótipos raciais. A cena exibida é a do filme francês *PrincessTamTam* (Edmond T. Greville, 1935), onde Baker interpreta uma garota tunisiana que é "encontrada" por um escritor francês, que fica fascinado por sua personalidade e então decide a "educar" para saber comportar-se como esperado pela alta sociedade e então a apresentar como uma princesa de um país africano. Logo vemos questões ligadas não apenas a exotização racial, mas também a outros pontos de um passado não tão distante da cronologia da película: o hábito de levar habitantes locais das colônias para as metrópoles. Fato ainda mais importante se notarmos que no ano de produção do filme a Tunísia ainda era uma colônia francesa, apenas conseguindo sua independência duas décadas depois, em 1956. Na cena exibida em *Madame Satã,* vê-se Josephine Baker dançando de uma maneira que evoca rituais de religiões africanas: no centro de um círculo, rodeado por instrumentistas também negros, seu corpo movimenta-se de maneira furiosa, com movimentos bruscos e, aparentemente, sem ritmo ou cadência lógica. Antes de começar a dançar, em uma festa promovida como o seu ritual de ingresso na sociedade francesa, a ciumenta mulher do escritor lhe embebeda numa tentativa de fazer com que ela dance e acabe assim revelando a todos os presentes sua verdadeira natureza "selvagem". Ao ouvir a música e a ser encorajada pela mulher do escritor, a personagem de Baker não consegue mais manter a fachada e acaba por entrar no palco e arrancar sua conservadora roupa europeia, revelando uma provocante roupa preta que deixa seus braços e pernas à mostra.

Imagem 3: Plano médio de João e Laurita; Josephine Baker;
Plano próximo de João fascinado

Embora seja uma cena de um filme com claras conotações originalmente exotizantes e racistas, dominada por uma lógica colonial, ela ainda pode ser reapropriada por João. Como Muñoz (1999) argumenta, a desidentificação não nega a imagem exotizada do outro, mas traça com essa imagem uma relação de novas leituras, é o processo no qual essas fantasias racistas podem ser reempregadas por esses sujeitos culturalmente marcados como outro, onde esse exótico pode ser empregado como uma opção antinormativa. Se, como já ressaltei anteriormente, esses sentimentos, representações e afetos negativos também são importantes para essas formas de vida *queer*, é também pela sua possibilidade de reemprego, de recodificação e metamorfose.

A presença dessa cena do cinema entre a da discussão dos sonhos e desejos dospersonagens e a que João cria uma história para a Mulata do Balacochê, funciona comoforma de desarmar a possível ideia da alienação passiva daquele personagem perante asimagens da tela, oriundas de uma realidade que lhe é inatingível e de uma cultura quenão lhe aceita. João Francisco utiliza-se dessas imagens para então criar as suaspróprias, integrando sua própria subjetividade na história da sua personagem eempregando elementos das outras duas apresentações vistas por ele ao longo danarrativa. A própria dualidade de sua narração: o tubarão bruto e cruel e a onça douradae de gosto delicioso parece mostrar não apenas uma clara alusão a personalidade

doprotagonista, cindido entre violência e delicadeza, mas também à essa subjetividadeconstruída através de referências diversas e que, no final, viramsuas.

> Vivia na maravilhosa China um bicho tubarão bruto e cruel. Que mordia tudo e virava tudo em carvão. Pra acalmar a fera, o Chinês fazia todo dia uma oferenda com sete gatos maracajá que ele mordia antes do pôr-do-sol. No intento de por fim em tal ciclo de barbaridades, chegou Janaci uma entidade da floresta da Tijuca. Ela corria pelos mato e avoava pelos morro. E Janaci virou uma onça dourada de jeito macio e de gosto delicioso e começou a brigar com o tubarão por mil e uma noites. No final a gloriosa Janaci e o furioso tubarão já estavam tão machucado que ninguém mais sabia quem era um e quem era outro. E assim, eles viraram uma coisa só: a Mulata do Balacochê.

João apresenta-se a um público extremamente receptivo, performando e criando, simultaneamente, no palco uma nova persona, uma nova forma de vida que foge da suarotina de opressões através da arte e do artifício. João conta agora sua própria versão dahistória vista na primeira apresentação, onde a Mulata do Balacochê toma o lugar deScheherazade, há a presença de entidades da Tijuca e até os corpos humanos perdem olugar central. Mesmo que seja efêmera e dure apenas durante aquele espetáculo, essapequena irrupção lhe traz uma “felicidade extasiante”, como ele declara ao dono do bar.Quando Madame Satã se apresenta como a Mulata do Balacochê, ela está criando parasi um breve fragmento de uma nova possível narrativa, onde as regras sociais e físicassão brevemente interrompidas, um mundo *queer* onde tubarões e entidades da florestanão apenas convivem, mas também criam outros seres, criaturas híbridas e míticas.Mesmo que logo depois ele volte ao esquema de opressão que o exclui, por algunsbreves minutos ele se torna o narrador de sua própria narrativa. Ele demonstra assim que

não apenas pode apreciar esteticamente as apresentações de suas divas, mas quetambém pode as reconfigurar e, através de sua subjetividade de um sujeito *queer* periférico, propiciar novas leituras e possibilidades. A sua apreciação estética não épassiva, mas ativa e criadora: gérmen de outras estéticas possíveis. E esse gérmen nãoseria lançado apenas àqueles personagens que presenciam sua performance dentro douniverso fílmico, mas também aos espectadores não-diegéticos: nós. Aquelatemporalidade reduzida acabaria por talvezperpetuar-se através desses outros corpos afetados por elas através de sua performance.

Imagem 4: A mulata do balacochê

Creio que é nesse espaço propiciado pelo espetáculo que Madame Satã parecemostrar a possibilidade do artifício como forma de construção de formas de vida outras. Mesmo se pensarmos na família não-heterossexual do protagonista, composta por ele, aprostituta Laurinha e Tabu e a filha da primeira, a quem João Francisco considera sua própria filha; ainda haveria a perpetuação de uma estrutura hierárquica patriarcal clara[6] . Não apenas haveria essa a continuação dessa estrutura rígida como ela ainda é pontuadapela repetida

6 Estrutura observado pelo próprio realizador em entrevista à Folha na época do lançamento do longa. Quando perguntando o que ele esperaria do público que iria assistir o seu filme, Aïnouz responde: “(...) o que eu acho que gera mais identificação com o público é o núcleo central do filme, que é uma família, pai, mãe, filho e emprega-da. As outras questões passam a ser periféricas.”. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u28637.shtml.

agressividade de João Francisco para com Laurita e Tabu. Como apontadopor Geisa Rodrigues (2014, p.181): "*os momentos em que a violência de Satã é maismarcante não são os das brigas em que se envolve, mas os estabelecidos na relação comos personagens que compõem um certo núcleo familiar e afetivo. Mesmo que representeuma família não-tradicionale queer,háaindaaperpetuaçãodaviolênciaeopressãosofrida por aqueles corpos agora gerada por esses mesmos corpos*". Julgo, portanto, quenão é através da família que Satã consegue criar outras possibilidades de vida erelações; mas sim da relação comunal estabelecida por suas apresentações teatrais. Parece haver uma aposta nesses breves "bolsões" temporais desestabilizadorespossibilitados pelo artifício comogestos que criariam relações *queers*. Durante asapresentações de Satã, não há relações rígidas, mas apenas modulações propiciadas pelo prazer: pessoas que riem, pessoas que bebem, pessoas que se beijam e tocam. Se emmuitas das cenas familiares podemos ver a perpetuação da opressão[7], nas apresentaçõesteatrais do protagonista há apenas a representação de uma espécie de prazerdesassociado de relações afetivas ou sexuais individuais, mas baseado na coletividadedaqueles corpos envolvidos naquele momento. Se Jack Halberstam em *The QueerArtofFailure* sugere o esquecimento da "família" mesmo em sua configuração *queer* e propõea busca por novas relações[8]; creio que Madame Satã mostra a possibilidade dessasnovas relações serem criadas e mediadas através do artifício e da estetização.

Ao final do filme, mais uma vez voltamos a imagem do seu rosto quando preso por assassinato. Entretanto, agora uma nova voz

---

7 Há cenas familiares em que não há qualquer violência, entretanto pela construção da instabilidade de João e da frequência dessas agressões, há constantemente uma certa tensão que algo possa ocorrer para acabar com a harmonia dessas cenas.

8 "Nós talvez queiramos esquecer a família, a linearidade e a tradição para que possamos começar de um novo lugar, não um lugar onde o velho engendra o novo, onde o velho cria o lugar do novo, mas onde o novo começa de um jeito realmente novo, não afetado pela memória, tradição e passados usáveis" (HALBERSTAM, 2011, p.70)

se sobrepõe à do policial: a do próprio personagem, contando sua própria versão fantasiosa do seu aprisionamento. Janaci fora presa por sua madrasta invejosa e resgatada por um cavaleiro durante o carnaval. Aí, declara João, ela se apresenta no bloco Caçadores de Viado e então começa a ser conhecida por Madame Satã. Mais uma vez, após a imagem de seu rosto triste e com semblante desesperanço, aparece imagens de beleza, leveza e artifício. Entretanto, se inicialmente elas mostraram João assistindo uma apresentação, aqui ele é a apresentação. Em uma espécie de romance de formação, ele agora já sabe construir para si a fantasia e beleza que o protegem da realidade sufocante. Se antes haveria a necessidade de uma cortina servir como forma de defesa, agora também vemos que ela também funcionava como separação: João observava a apresentação de outrem, até então não tendo acesso ao palco, a colocar-se a sim mesmo como potencial criador de fantasias e narrativas de vida alternativas para si. Ao transformar-se em Madame Satã nas imagens que encerram o longa, ele torna-se puro artifício.

Apontamentos finais

O que procurei a partir da análise de *Madame Satã* através da ideia do artifício e do *camp*, aproxima-se com o que Denilson Lopes argumenta ao escrever que essa sensibilidade seria uma possibilidade "*não de fuga, de escapar da realidade a partir do mundo da fantasia, mas essa fantasia traz uma possibilidade de liberdade para o personagem (...). A partir da encenação de afetos no palco como forma de encontrar um outro modo de vida, centrado no artifício*" (Lopes, 2015, p.129). O que propus nesse artigo foi a importância de tentar vislumbrar a importância do artifício dentro de estratégias subversivas e posicionar *Madame Satã* como um importante marco dentro de uma cinematografia brasileira que explora o artifício como potencial estético.

Muñoz indaga-se como sobrevive a criança *queer*. Concordo com o autor que a desidentificação e o *camp* sejam importantes meios de buscar uma possível resposta a essa pergunta, porém julgo que estes também pode funcionar para além de ferramentas de sobrevivência. Mas sim a criação de novas possibilidades, um vislumbre de uma comunidade porvir. Não em um sentido utópico futurista, mas de constante construção e labor: faz-se necessário construir essas possibilidades outras através de modificações efetuadas no presente: criar novas possibilidades de formas de vida e estéticas *queer* através do artifício e do *camp*. Madame Satã certamente ainda irá encontrar muitos obstáculos legais e sociais em seu caminho, mas através de suas apresentações possibilita pequenos intervalos de criação e resistência. Não apenas para si, mas para todos que a presenciam. Como visto no relato sobre o show de Judy Garland, talvez aquele espaço durante aquelas explosões artificiais das apresentações, mesmo que geográfica e temporalmente extremamente limitado, tenha permitido àqueles lá presentes momentos de liberdade e um sentimento de comunidade. Em tempos que nossos corpos desviantes continuam sendo mortos e violentados diariamente, essa possibilidade de novas formas de vida não parece nada escapista, mas essencial e urgente.

Referências

BARBOSA, André Antônio. "Um gosto pela superfície no cinema brasileiro queer contemporâneo". In: MURARI, Lucas; NAGIME, Mateus (Orgs.). New Queer Cinema: Cinema, Sexualidade e Política. Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2015.

____. Constelação da frivolidade no cinema brasileiro contemporâneo. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. 183 páginas.

DYER, Richard. The culture of queers. London: Routledge, 2002.

FOUCAULT, Michel. De l'amitiécommemode de vie. GaiPied, nº 25: 38-39, 1981.

____. Ditos & Escritos V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2014

GREEN, James. Além do carnaval: homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: FundaçãoEditora da Unesp. 1999.

HALBERSTAM, Jack. The queer art of failure. Durham and London: Duke University Press, 2011.

______. *In a Queer Time* and Place: Transgender Bodies and Subcultural Lives. New York: NYU Press, 2005.

HALPERIN, David M. Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography. Oxford: Oxford University Press, 1995.

LOPES, Denilson. Afetos, relações e encontros com filmes brasileiros contemporâneos. São Paulo: Hucitec Editora, 2017.

______. “O retorno do artifício no cinema brasileiro”. In: SOBRINHO, Gilberto Alexandre (Org). Cinema em redes: tecnologia, estética e política na era digital. 2016.

______. “Madame Satã”. In: MURARI, Lucas; NAGIME, Mateus (Orgs.). New Queer Cinema: Cinema, Sexualidade e Política. Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2015.

______. “Por uma nova invisibilidade”. E-misférica 4.2, 2007. [online] Disponível em: https://hemi.nyu.edu/journal/4.2/por/po42_pg_lopes.html. Acesso em: 28/11/2017

______. O homem que amava rapazes e outros ensaios. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002

______.Nós, os mortos: melancolia e neobarroco. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

MEYER, Moe. The Politics and Poetics of Camp. New York: Routledge, 1994

MUÑOZ, Jose Esteban.Disidentification: Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis: Universityof Minnesota Press, 1999.

PRYSTHON, Angela. Furiosas frivolidades: artifício, heterotopias e temporalidades estranhas no cinema brasileiro contemporâneo. Revista Eco-Pós, Rio de Janeiro, v18, n3, p.66-74, 2015.

RODRIGUES, Geisa. Madame Satã: a potência de um corpo em cena. Estudos da Lingua(gem). v.12 n.1, 2014.

SONTAG, Susan. Notas sobre o “Camp”. 1964. [online] Disponível em: https://perspectivasqueeremdebate.files.wordpress.com/2014/06/susan-sontag_notas-sobre-camp.pdf. Acesso em: 29/04/2017.

WARNER, Michael. The trouble with the normal. New York: The Free Press, 1999.

Crítica ao conceito de amor líquido em Zygmunt Bauman

A criticism towards the concept of liquid love in Zygmunt Bauman

Leonardo Antunes de França Pessoa

Cientista social. Pesquisador do NUECS-DH — UFRN
Mestrando, Ciências Sociais — UFRN
leonardo.antunes@msn.com

Resumo

Este artigo pretende desenhar uma crítica ao conceito de "amor líquido" apresentado pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman. O conceito aqui contraposto é derivado de seus escritos a respeito da pós-modernidade, por ele intitulada "modernidade líquida". Como tal, traz consigo o ceticismo característico do autor, cristalizado no que chamou de "fragilidade dos laços humanos", que seria marca das relações afetivas de nosso tempo histórico. Em direção à interdisciplinaridade, utilizo a historiografia de Mary Del Priore com a intenção de problematizar a bipolaridade fundada pelo intelectual polonês — amor líquido/amor sólido. Argumento que o "amor líquido" não constitui um fenômeno exclusivo ou definidor da modernidade tardia, e para isso traçaremos uma análise comparativa deste período com o Brasil Colônia.

Palavras-chave: Amor Líquido. Modernidade Líquida. História da Sexualidade. Sexualidade no Brasil. Brasil Colônia.

Abstract

This article intends to delineate a criticism to the concept of "liquid love" presented by the polish sociologist Zygmunt Bauman. The concept here counterproposed derives from his writings about postmodernity, which he called "liquid modernity". As such, embodies the characteristical skepticism of the Author, crystallized in what he entitled as "frailty of human bonds", which would be a mark to the affective relations in our historical time. Regarding interdisciplinarity, I use Mary Del Priore's Historiography with the intention to problematize the bipolarity founded by the Polish intellectual — liquid love/solid love. It is argued that the "liquid love" does not constitute a phenomenon that is exclusive or defining of the late modernity, and for this we will draw a comparative analysis between this period and the Colonial Brazil.

Ker-words: Liquid Love. Liquid Modernity. History of Sexuality. Sexuality in Brazil. Colonial Brazil.

Introdução

> Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia a si mesmo.
>
> **Michel Foucault**

Este manuscrito é uma adaptação da monografia "*O amor nos tempos de liquidez: notas críticas sobre o conceito de amor líquido em ZygmuntBauman*", defendida por mim para obtenção do título de licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, no ano de 2015. Pretendo aqui sintetizar as discussões expostas naquele trabalho de conclusão, sem, contudo, perder o essencial da argumentação primeira, mas adicionando outras pesquisas não contempladas então: novas obras de Mary Del Priore (2009) e Ronaldo Vainfas (2011), ambos historiadores brasileiros, dedicados ao estudo da história da sexualidade, das relações de gênero, conjugalidades e parentesco no Brasil e na Europa. Também ampliei a bibliografia com entrevistas dadas por Bauman, que, neste espaço, funcionam como boas sintetizadoras de seu pensamento, além de novos artigos acadêmicos, manuscritos de intelectuais concordantes com o conceito de amor líquido, na intenção de facilitar o entendimento do mesmo e maximizar a pluralidade de opiniões expostas.

Zygmunt Bauman nasceu em Poznań, na Polônia, no ano de 1925. Foi professor de Sociologia da Universidade de Varsóvia e Leeds. Refugiado na URSS juntamente com a família após a invasão do seu país, e tendo sido membro de um partido comunista polonês, Bauman foi bastante influenciado pelo marxismo, o que transparece em suas obras e críticas à sociedade de hiperconsumo e descartabilidade. Embora mantenha a História em aberto, não proclamando nenhum destino para o gênero humano (BAUMAN, 2004, p. 190), pode ser considerado

um autor cético e crítico em relação à modernidade, como também às transformações e ao futuro das sociedades capitalistas, caso elas continuem a gestar as mazelas por ele pontuadas. Ainda assim, Bauman manteve o otimismo de imaginar que o mundo poderia ser melhor do que atualmente é: “meu trabalho é alertar as pessoas dos perigos” (BAUMAN apud EVELIN; GABRIEL, 2017). Um autor complexo, nonagenário, que dedicou sua vida à Sociologia e à crítica social, tornando-se um dos mais conhecidos e respeitados pensadores e analistas do nosso tempo. Seus livros são amplamente divulgados e traduzidos, não apenas na esfera acadêmica, como também para o público geral – trata-se de um dos maiores divulgadores da Sociologia do século XX e XXI. Faleceu em 2017, legando para o futuro indagações importantes que continuarão a reverberar, ansiando por serem respondidas.

Pretendo questionar o conceito de amor líquido na obra do sociólogo polonês, pois, na maneira ensaística com que ele é apresentado ao público no livro homônimo, o conceito é naturalizante e uma ferramenta insuficiente para analisar a trajetória das relações afetivas em nossa e outras sociedades. Para Bauman (2004) o amor romântico e monogâmico não aparece como sendo fruto de relações de poder, consolidado por instituições, objeto que se transforma no tempo devido a tensões e deslocamentos de sentido provocados pelos indivíduos e coletivos políticos, conscientes e críticos – ou não – de sua compulsoriedade, algo que se impôs por intermédio da domesticação dos prazeres e dos corpos, especialmente pela dominação masculina, heterossexualidade obrigatória e eclesiástica cristã, em se tratando do Ocidente, mas lhe surge como um fenômeno da natureza humana, uma régua universal, sem história (BAUMAN, 2004, p. 19). A monogamia emerge de seu texto como um dispositivo sem o qual os indivíduos se sujeitariam a uma série de incertezas e angústias (o mesmo podendo ser dito do cultivo de vários parceiros sexuais), como uma relação quase obrigatória para que o casamento “para a vida toda” possa produzir seus benefícios de seguridade ontológica. E, no entanto, os caracteres que ZygmuntBauman elegeu como definidores de nossa afetividade

líquida – frugalidade dos afetos; facilidade de interromper laços afetivos; baixa qualidade no que se chama de “amor”; número amplo de parceiros sexuais; grande procura e facilidade para se chegar ao coito com outrem, alto índice de divórcios e separações de casais não são novidades ou estão acentuados suficientemente para conferir especificidade mesmo à modernidade.

Para traçar a crítica ao conceito aqui estudado utilizo o método comparativo entre tempos históricos e a pesquisa historiográfica. Atualmente, a historiografia não tem dificuldade para encontrar evidências daquilo que habitou os becos escuros, casas vazias, os confessionários, as praias, rios e matagais por onde sambaram nossos ancestrais. Os rastros de tais encontros aparecem nos processos e julgamentos inquisitoriais, nas recomendações e punições teológicas, nas bulas e concílios, nos textos moralistas, nos discursos públicos e conversas cotidianas, nos relatos de viajantes, ou ainda abertamente na resistência e acordos que as sociedades impuseram à investida moral cristã. Tudo isso munindo o estudo da História de boa fonte de informação para aferir o comportamento sexual do período aqui circunscrito.

O método comparativo permitirá questionar a universalidade e a positividade do amor romântico e da monogamia proclamadas por ZygmuntBauman. Comparar a sexualidade na “modernidade líquida” com o período colonial brasileiro revelerá se há diferenças tão acentuadas entre dois períodos históricos, como pretende, ou se a “liquidez” já estava presente no Brasil bem antes da modernidade se fundar, continuando até a atualidade. Com esse método procuramos “descobrir regularidades, perceber deslocamentos e transformações [...], identifica[r] continuidades e descontinuidades, semelhanças e diferenças” (SCHNEIDER; SCHIMITT, 1998, p.1) entre os diversos modos-de-vida e “espíritos dos tempos” discutidos pelo autor.

Por outro lado, a análise histórica tornará público os processos e as longas lutas que o cristianismo teve que travar para consolidar seus valores: a monogamia, o casamento “aos olhos de Deus”, o celibato, a

castidade... sempre resistidos. Quais concessões teve que fazer, quais processos e condenações tiveram que se abater sobre indivíduos e grupos para, hoje, olharmos o passado e enxergarmos superficial solidez. Publicará também as resistências, os desvios das normas, as fraudes, traduzidas nos amancebamentos, poligamias, adultérios, na quebra do celibato, no sexo furtivo, nos rituais e rezas mágicas para "atrair mulher" etc. Na modernidade colonial, os discursos solidificantes do clero encontravam resistências várias. Não foram poucas as maneiras que o passado achou para liquefazer sólidos em processo de sedimentação. Assim, são especialmente as evidências de adultérios (PRIORE, 2009, p. 46), poligamia consentida ou não e sexos furtivos que nos ensinarão que o amor líquido não constitui novidade da modernidade tardia.

A modernidade líquida (e o amor líquido), enquanto explicadores da mentalidade contemporânea, parece surgir no texto baumaniano como que um "*zeitgeist*", um espírito do tempo a pairar. Uma modernidade e amor líquidos que assim se fazem quase sem agências, semi-desprovidos de processos e atores micropolíticos que lhe conjuram, arquitetam, mais ou menos conscientemente, e, principalmente, que os sustentam graças ao comando e a deliberação, exatamente porque não são tão angustiantes assim. Os construtores dessa modernidade mostram-se tão difusos quanto aqueles que supostamente sofrem com a volatilidade dos laços e a baixa expectativa de vida dos amores, devido a generalidade utilizada em seu argumento.

Ao se esquivar de evidenciar os atores micropolíticos, de conferir positividade para os grupos de pressão e indivíduos, que em sua autonomia modificam normas e instituições, criam novos modos-de-vida[1] longe de determinações globais e coletividades sufocantes, Bauman recai no pessimismo de achar que, devido a uma tendência ao individualismo (FREIRE et al, 2010, p.2), a praça pública perdeu

1 Utilizo o termo "modo-de-vida" como apresentado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, especialmente em sua obra intitulada "*O Uso dos Corpos*" (2017).

grandes coletivos atuantes. E também se furta de imaginar que o "amor líquido" possa se sustentar por, talvez, ser uma alternativa melhor do que as gaiolas que o cristianismo impôs ao Ocidente. A imagem da praça pública e da coletividade esvaziada provém desse ceticismo, que produz uma miopia incapaz de enxergar as novas formas de coletividade e socialização, "flácidas e frouxas", entre outros motivos, devido à consciência crítica dos indivíduos às relações de poder e dominação econômica, cultural, sexual, simbólica. Contudo, ao entender a História e os modelos (inclusive sexuais, afetivos) como processos plenos de luta, nunca realmente esvaziados, mesmo pelo individualismo, pode-se ter uma compreensão mais sociológica a respeito dos padrões e das mentalidades atualmente operantes. E uma percepção mais otimista da dissolução dos antigos sólidos, da politeização[2] dos valores e da libertação sexual, que ganharam força, principalmente, a partir dos movimentos sociais e atores políticos do século passado.

Modernidade Líquida, Amor Líquido

A metáfora do líquido é utilizada por ZygmuntBauman (2001) para definir as especificidades de uma segunda fase da modernidade, que, diferente de sua primeira, apresentaria propriedades ainda mais fluídas, não se deixando tomar forma por muito tempo, esvaindo-se sempre que se tenta contê-la. Isso significa que as antigas estruturas, instituições e mentalidades foram, desde o início da modernidade, mas talvez mais acentuadamente após a Segunda Guerra, combatidas em nome de um novo tipo de organização social e modo de vida (BAUMAN, 2001, p. 7). "Os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar eram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e as obrigações que atavam pés e mãos, impediam os movimentos e restringiam as iniciativas" (Ibid., p. 8).

2 Utilizo o termo "politeísmo" com o carácter positivo herdado da obra do sociólogo francês Michel Maffesoli. A "politeização dos valores" é bem discutida no seu "*O Tempo das Tribos*" (1998)

O projeto moderno era o de conferir à racionalidade, ao individualismo e à economia o papel central na regulamentação normativa da sociedade, em detrimento da família, dos laços afetivos tradicionais, do direito consuetudinário, da igreja. Ele pretendia proporcionar ao sujeito autodeterminação em relação às antigas instituições que outrora exerciam poder sufocante, dotando o indivíduo de autonomia e liberdade em relação aos "antigos sólidos". Sobre este cemitério de institutos ultrapassados deveria brilhar apenas o "nexo dinheiro" (Ibid., p. 8) — o predomínio da economia capitalista como matriz reguladora das relações sociais. "Por isso mesmo, essa forma de 'derreter os sólidos' deixava toda a complexa rede de relações sociais no ar — nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir às regras de ação e aos critérios de racionalidade inspirados pelos negócios" (Ibid., p. 8).

> Ao contrário da maioria dos cenários distópicos, este efeito não foi alcançado via ditadura, subordinação, opressão ou escravização; nem através da "colonização" da esfera privada pelo "sistema". Ao contrário: a situação presente emergiu do derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir. *A rigidez da ordem é o artefato e o sedimento da liberdade dos agentes humanos*. Essa rigidez é o resultado de "soltar o freio": da desregulamentação, da liberalização, da "flexibilização", da "fluidez" crescente, do descontrole dos mercados financeiros, imobiliário e de trabalho, [...] etc. [...] das técnicas de "velocidade, fuga, passividade" — em outras palavras, técnicas que permitem que o sistema e os agentes livres se mantenham radicalmente engajados e que se desencontrem em vez de encontrar-se. (Ibid., p. 9-10)

A"pós-modernidade" seria, assim, individualizante. "É tempo do desapego, provisoriedade e do processo de individualização; tempo de liberdade ao mesmo tempo em que é o da insegurança. Como resposta a esta possibilidade de liberdade [...], os homens deste tempo [...] têm a sensação de impotência sem precedentes" (TFOUNI; SILVA, 2008, p. 176). Para Bauman (2001) o poder atomizador da modernidade líquida repercute numa dificuldade de criar coletivos e engajamentos políticos, grandes projetos de sociedade, no individualismo das metrópoles e megalópoles, na xenofobia (BAUMAN, 2004, p. 154). Nela os sujeitos teriam

> a sensação de impotência sem precedentes, já que, no anseio por esta liberdade, os mesmos encontram-se por sua própria conta e risco em meio ao concreto. A responsabilidade é deixada às energias individuais, favorecendo a solução biográfica das contradições sistêmicas. (TFOUNI; SILVA, op.cit., p. 176)

E nas esferas da vida afetiva, como pontuado, a modernidade líquida tenderia a impossibilitar a duração dos matrimônios, das famílias, das amizades e dos amores. O paradigma da vida conjugal "até que a morte nos separe", hoje, cederia espaço para a futilidade dos encontros sexuais sem nenhum compromisso além do gozo momentâneo, da busca por vários parceiros etc. Nesse mundo, os que não se adaptaram às novas formas de relacionamento (novos sólidos) se encontrariam oprimidos por esse carnaval.

Na obra baumaniana, a modernidade líquida não mais estaria submetida ao espaço nem ao tempo, ao contrário, correria e se transformaria lépida, vertiginosa, o que deixaria nauseabundos, perdidos e desamparados todos aqueles que não estariam aptos às suas repentinas transformações. Segundo Bauman (2001) a primeira fase do período moderno pode ser facilmente ilustrada pela popular alegoria

foucaultiana do panóptico, arquitetura que representa a corporeidade do poder naquela época ainda “sólida” da modernidade. No panóptico de Bentham os prisioneiros são confinados num espaço circular, vigiados por carcereiros que acreditam estar ali, mas que não podem ser vistos. Nessa prisão uma única sentinela tem o poder de vigiar todos os cativos. A invisibilidade da sentinela, aliada à sua omnivisão, fazem com que os próprios presos passem a se vigiar, interiorizando o poder disciplinar devido a sua totalidade material e, paradoxalmente, à dúvida de sua presença. Como a primeira modernidade, a arquitetura do panóptico está submetida ao espaço e ao tempo. Todavia, na segunda modernidade o poder se dissipa no ar, se desprende da dependência anterior ao tempo-espaço, isto é, independeria de um palácio, de uma sala de comando, centro de vigilância, passando, em lugar, a viajar nas ondas de rádio, na luz da fibra ótica, nos algoritmos. Na modernidade líquida os prédios do poder sólido foram esvaziados para dar espaço a um poder que não aparece, que é esquivo, que não pode ser visto ou encontrado. Dessa forma a modernidade líquida se defenderia dos processos de transformação coletiva, dos projetos de sociedade, das utopias, por meio de sua difusão, de sua fantasmagoria. Restaria aos indivíduos nesta “distopia” o atomismo e o individualismo exacerbado.

O desprendimento ao tempo-espaço ocorreria também no campo das relações intersubjetivas. Para ZygmuntBauman (2001; 2004) amizades e namoros *online* se destacam na modernidade líquida como matrizes fundamentais do novo nexo relacional. O relacionamento face a face teria sido gradualmente substituído pelos encontros em rede (VESPUCCI, 2006, p. 162). As buscas por parceiros nos espaços tradicionais de socialização estariam sendo abandonadas, preteridas pelo mundo virtual. Contudo, apesar da facilidade de se construir novos laços não submetidos à lógica anterior, eles seriam frágeis, por serem facilmente desplugáveis, excluíveis. Nessa cyberrealidade os sujeitos

podem se desligar uns dos outros sem a necessidade de forjar desculpas, sem o constrangimento que, anteriormente, atingia as relações dadas pela proximidade espacial. A vantagem do aumento da oferta de relacionamentos viria, assim, carregada de uma desvantagem produtora de angústias e tristezas naquelas vítimas de sua desconexão súbita.

"Nada é feito para durar" (BAUMAN in PRADO, 2017). E essa relação de descartabilidade apareceria não apenas nos relacionamentos afetivos, como também no mercado de trabalho, na arquitetura das instituições e das cidades, nos projetos de vida, nos projetos familiares. Tratar-se-ia de uma modernidade sem grandes planejamentos coletivos e também sem grandes paradigmas utópicos. ZygmuntBauman nos sintetiza em uma entrevista:

> Diferentemente da sociedade moderna anterior, que chamo de "modernidade sólida", que também tratava sempre de desmontar a realidade herdada, a de agora não o faz com uma perspectiva de longa duração, com a intenção de torná-la melhor e novamente sólida. Tudo está agora sendo permanentemente desmontado, mas sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso que sugeri a metáfora da "liquidez" para caracterizar o estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades "auto-evidentes". [...] agora todas as coisas – empregos, relacionamentos, *know-hows* etc. – tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições. (BAUMAN in PALLARES-BURKE, 2004, p. 321-2)

Nesse cenário, o amor também estaria sendo deteriorado pelos novos padrões culturais. Para ZygmuntBauman o amor é um sentimento natural e universal, um evento súbito, que não avisa ao portador quando chega. A primeira pista desta sua abordagem universalizante se encontra já no subtítulo de "*Amor Líquido*": "Sobre a fragilidade dos *laços humanos*" (2004). O termo grifado aqui indica que a obra imagina um evento que estaria acometendo toda a humanidade, a "fragilização dos laços". Na apresentação da proposta deste tomo o autor evidencia ainda mais: "A misteriosa fragilidade dos *vínculos humanos*, o sentimento de insegurança que ela inspira e os desejos conflitantes (estimulados por tal sentimento) de apertar os laços e ao mesmo tempo mantê-los frouxos, é o que este livro busca esclarecer, registrar e apreender (BAUMAN, 2004. 9, grifo meu).

> O principal herói deste livro é o *relacionamento humano*. Seus personagens centrais são homens e mulheres, nossos contemporâneos, desesperados por terem sido abandonados aos seus próprios sentidos e sentimentos facilmente descartáveis, ansiando pela segurança do convívio e pela mão amiga com que possam contar num momento de aflição, desesperados por relacionar-se e, no entanto desconfiados da condição de estar ligado, em particular de estar ligado permanentemente, para não dizer eternamente, pois temem que tal condição possa trazer encargos e tensões que eles não se consideram aptos nem dispostos a suportar, e que podem limitar severamente a liberdade de que necessitam para — sim, seu palpite está certo — relacionar-se... (Ibid., p.10, grifo meu)

E sobre a natureza do amor:

> o amor e a morte não têm história própria. São eventos que ocorrem no tempo humano — eventos distintos, não conectados (muito menos de modo causal) com eventos "similares", a

> não ser na visão de instituições ávidas por identificar — (por inventar) — retrospectivamente essas conexões e compreender o incompreensível. (Ibid., p. 19)

Para o sociólogo da modernidade líquida o amor não é um dado da cultura, que se transforma no tempo, que se apresenta nesta e não naquela sociedade, mas um constante-universal humano. O que a modernidade líquida está praticando com o amor, evidentemente, é deturpá-lo. E como essência

> [...] não se pode aprender a amar, tal como não se pode aprender a morrer. E não se pode aprender a arte ilusória — inexistente, embora ardentemente desejada — de evitar suas garras e ficar fora de seu caminho. Chegado o momento, o amor e a morte atacarão — mas não se tem a mínima ideia de quando isso acontecerá. Quando acontecer, vai pegar você desprevenido. Em nossas preocupações diárias, o amor e a morte aparecerão *abnihilo* — a partir do nada. (Ibid., p.19)

Apesar de concordar que seria possível se apaixonar mais de uma vez (Ibid., p. 21), acreditava que os parâmetros para julgar um sentimento como amor estariam hoje rebaixados, devido as características da modernidade e do amor líquido já citadas. Um poderia indagar a Bauman de que, ao invés de poucos apaixonados, vemos uma profusão deles nas novelas, livros, séries, filmes e demais artefatos da cultura popular. Entretanto,

> Não devemos nos surpreender se essa suposição se mostrar correta. Afinal, a definição romântica do amor como "até que a morte nos separe" está decididamente fora de moda, tendo deixado para trás seu tempo de vida útil em função da radical alteração das estruturas de parentesco às quais costumava

> servir e de onde extraia seu vigor e sua valorização. Mas o desaparecimento dessa noção significa, inevitavelmente, a facilitação dos testes pelos quais uma experiência deve passar para ser chamada de "amor": Em vez de haver mais pessoas atingindo mais vezes os elevados padrões do amor, esses padrões foram baixados. Como resultado, o conjunto de experiências às quais nos referimos com a palavra amor expandiu-se muito. Noites avulsas de sexo são referidas pelo codinome de "fazer amor". (Ibid., p.21-22)

Bauman também julgava que o amor traria com ele o ciúme. Às vezes claramente, às vezes nas entrelinhas, fica subentendido em "*Amor Líquido*" (2004) que o ciúme é um espectro que persegue naturalmente o amor, tendo com ele relação simbiótica. Além disso, os sujeitos da pós-modernidade não estariam sabendo lidar com as "opressões" que "fazem parte" da vida conjugal. No menor assomar dos problemas desse tipo, os pós-modernos rompem seus laços afetivos. Mas para viver uma vida a dois, e colher os benefícios da segurança e tranquilidade ontológicas desse laço, seria preciso lidar com as relações de poder dentro dos casamentos/relacionamentos afetivos. Sobre o ciúme:

> Todo amor empenha-se em subjugar, mas quando triunfa encontra a derradeira derrota. Todo amor luta para enterrar as fontes de sua precariedade e incerteza, mas, se obtém êxito, logo começa a se enfraquecer — e definhar. Eros é possuído pelo fantasma de Tanatos, que nenhum encantamento mágico é capaz de exorcizar. A questão não é a precocidade de Eros, e não há instrução ou expedientes autodidáticos que possam libertá-lo de sua mórbida — suicida — inclinação.

> O desafio, a atração e a sedução do Outro tornam toda distância, ainda que reduzida e minúscula, insuportavelmente grande. A abertura tem a aparência de um precipício. Fusão e subjugação parecem ser as únicas curas para o tormento. E não há senão uma tênue fronteira, à qual facilmente se fecham os olhos, entre a carícia suave e gentil e a garra que aperta, implacável. Eros não pode ser fiel a si mesmo sem praticar a primeira, mas não pode praticá-la sem correr o risco da segunda. Eros move a mão que se estende na direção do outro — mas mãos que acariciam também podem prender e esmagar. [...]
>
> Tal como o desejo, o amor é uma ameaça ao seu objeto. O desejo destrói seu objeto, destruindo a si mesmo nesse processo; a rede protetora carinhosamente tecida pelo amor em torno de seu objeto escraviza esse objeto. O amor aprisiona e coloca o detido sob custódia. Ele prende para proteger o prisioneiro. (Ibid., p.24-27)

Como dito, Bauman compartilha muito do pensamento de Karl Marx. Uma das argumentações centrais deste livro (2004), assim, é que o amor na pós-modernidade estaria submetido à lógica do mercado e do consumo (FREIRE et al, 2010, p. 2). Ao invés das supostas relações tradicionais do passado, o pós-moderno consome pessoas e amores como um comprador numa loja de *shopping center*. Os sujeitos lhe aparecem como mercadorias, reificados, sendo rapidamente trocados quando um novo produto, mais moderno, lhe é anunciado. Então, os velhos objetos são jogados fora. A modernidade líquida seria um imenso *mall* de coisas-pessoas gerando um lixão ainda maior. No refugo dessa sociedade estariam os seres desamparados pela fragilidade dos laços humanos. O medo de se tornarem "supérfluos", "lixo", ameaça os sujeitos nesta pós-modernidade que "se constitui por inúmeros mal-estares, sentimentos de aflição, insegurança, depressão, ansiedade". [...]

Ou seja, a nossa cultura é a do lixo, do descartável imediatamente, sem causar grandes transtornos" (TFOUNI; SILVA, 2008, p. 177).

Com a queda da hegemonia simbólica do casamento, ZygmuntBauman considera que o "viver juntos" seria uma característica típica da pós-modernidade, a substituir os antigos matrimônios consagrados nos templos. Entretanto, não se espera hoje desse arranjo o que se desejava dos casamentos tradicionais — longa duração — e por isso não são capazes de oferecer a segurança ontológica de antes. "A afinidade é uma ponte que conduz ao abrigo seguro do parentesco. Viver juntos não representa essa ponte nem o trabalho de construí-la" (BAUMAN, 2004, p. 52). Tratando do futuro dos "mancebos", diz "não há como saber, pelo menos com antecedência, se viver juntos acabará se revelando uma via de tráfego intenso ou um beco sem saída, a questão é atravessar os dias como se essa diferença não contasse, e portanto de uma forma que torne irrelevante o problema de 'colocar os pingos nos Is'" (Ibid., p. 52). Nos casamentos tradicionais "a incerteza é substituída pela garantia de que os atos realmente têm uma importância que ultrapassa o seu próprio espaço temporal e acarretam consequências que pode durar mais do que as suas causas." (Ibid., p. 76-7), enquanto o amancebamento lhe aparece como uma vida de incertezas.

> La sexualidad, por supuesto, no es laexcepción a esta regla. Desligada cada vez más de lareproducción, de sus vínculos conel amor, laseguridad y lapermanencia, y de su papel de "inmortalizadora" gracias a lacontinuacióndellinaje, ella es hoy más autónoma que nunca. Se basta a símisma y sólo persiste enfunción de sus gratificaciones. Pero lacontracara es otravez suliviandad, "lainsoportablelevedaddel sexo". Preocuparse por elrendimiento no deja lugar nitiempo para eléxtasis, lo físico noconduce a lo metafísico, sumisterio ha desaparecido, por lo tanto, arguyeBauman, sus promesas -exaltadas por losmedios- sólopueden quedar insatisfechas. La victoriadel sexo ensu guerra

de independencia ha sido, a lo sumo, una victoriapírrica. En definitiva, lasagoníasactualesdel*homo sexualis*sonlasdel*homo consumens*.[3] (VESPUCCI, 2008, p. 162)

Em entrevista publicada por Adriana Prado, Bauman nos sintetiza sua definição de amor líquido:

> Amor líquido é um amor "até segundo aviso", o amor a partir do padrão dos bens de consumo: mantenha-os enquanto eles te trouxerem satisfação e os substitua por outros que prometem ainda mais satisfação. O amor com um espectro de eliminação imediata e, assim, também de ansiedade permanente, pairando acima dele. Na sua forma "líquida", o amor tenta substituir a qualidade por quantidade — mas isso nunca pode ser feito, como seus praticantes mais cedo ou mais tarde acabam percebendo. É bom lembrar que o amor não é um "objeto encontrado", mas um produto de um longo e muitas vezes difícil esforço e de boa vontade. (BAUMAN in PRADO, 2018)

O amor no Brasil Colônia

Em verdade, para fazer valer a monogamia e o casamento religioso no Brasil, a Igreja Católica precisou empregar muito esforço e energia. A valorização dessas instituições não é um dado natural, nem um desejo dos indivíduos, meramente. Após um longo processo

---

3 "A sexualidade, claro, não é uma exceção a esta regra. Desprendida cada vez mais da reprodução, de seus vínculos com o amor, a segurança e a permanência, e do seu papel de "imortalizadora" graças à continuidade da linhagem, ela é hoje mais autônoma do que nunca. É autosuficiente e só perdura em função de seus benefícios. Mas o oposto é outra vez sua leviandade, "a insuportável leveza do sexo". Preocupar-se com o rendimento não deixa espaço nem tempo para o êxtase, o físico não conduz ao metafísico, seu mistério desapareceu, portanto, argumenta Bauman, suas promessas "exaltadas pelas mídias" só podem terminar insatisfeitas. A vitória do sexo, no máximo, é uma vitória de Pirro. Definitivamente, as agonias atuais do *homo sexualis* são as do *homo consumens*." (Tradução minha)

de consagração do casamento como instituição católica, ocorrido no seio da teologia europeia e bem exposto por Ronaldo Vainfas (1986), o casamento passou, grosso modo, a ser tolerado pela teologia cristã, desde que destinado à reprodução e em seu interior o sexo não se profanasse na lassidão. Apesar dessa indulgência, a castidade continuou sendo um valor superior ao conúbio no período colonial (PRIORE, 2006, p. 27). Nesse contexto a Igreja labutava contra toda manifestação sexual que não visasse a procriação. Nas Américas e na Europa, o catolicismo tornou pecado em destaque o sexo antes e fora do casamento e o ato sexual sedento de prazer. No Brasil

> a colonização consistiu em uma verdadeira cruzada espiritual que tinha por objetivo regulamentar o cotidiano das pessoas pela orientação ética, pela catequese e pela educação espiritual, além de exercer severa vigilância doutrinal e de costumes pela confissão, pelo sermão dominical e pelas devassas da Santa Inquisição — que por aqui passou entre os séculos XVI e XVIII. Sua ação fazia-se especialmente ativa no campo da organização familiar e do controle da sexualidade. (Ibid., p. 17)

Del Priore nos conta que, no período abordado, a política esponsal da Igreja se fez tão ativa que, na biografia das pessoas, "casar era preciso, viver não era preciso" (Ibid., p. 18). Essa campanha estava estritamente associada ao dogmatismo católico, que observava no casamento uma saída não pecaminosa para a primavera da concupiscência. Essa emergência buscava afastar do espírito os desejos impuros da carne.

> O instinto sexual não controlado pelas regras do casamento se transformava em luxúria e paixão nas páginas de moralistas. Ou em doença grave, nas teorias médicas da época. Ao ordenar as

práticas sexuais pelos campos do certo e do errado, do lícito e do ilícito, a Igreja procurava controlar justamente o desejo. E a luta pela extinção ou domesticação do amor-paixão vem na rabeira dessa onda. (Ibid., p. 18)

É nessa dicotomia cristã que o pensamento bipolar de Bauman recai quando, ao distinguir amor e desejo, defendeu que esses sentimentos se encontravam em campos opostos: "O amor é uma rede lançada sobre a eternidade, o desejo é um estratagema para livrar-se da faina de tecer redes. Fiéis a sua natureza, o amor se empenharia em perpetuar o desejo, enquanto este se esquivava dos grilhões do amor" (BAUMAN, 2004, p. 27). O catolicismo ansiava combater as formas de afeto e sexualidade que ocorressem fora de seus domínios morais, no "campo do desejo". Assim, o casamento passou a ser aquela instituição onde o gozo poderia ter lugar sem que seu agente caísse no pecado grave, uma vez que o sexo era um mal necessário para a continuidade de nossa espécie. Daí provinha sua defensibilidade. A Igreja labutava contra a sexualidade desregrada, que não desejava a reprodução, mas o prazer. Essa forma de afetividade não foi faltosa na história do nosso país (PRIORE, 2006; 2009); (VAINFAS, 2011, p. 18-9). Se a ideologia do amor romântico era promovida por "tecnologias de gênero" em países como França e Inglaterra, no Brasil, devido a colonização portuguesa, a realidade foi diferente.

Estudando documentos da São Paulo colonial, a historiadora Alzira Campos debruçou-se sobre o amor nos casamentos paulistas do século XVIII e detectou a transferência para cá dos dois arquétipos já vistos nos comportamentos afetivos de outrora: o amor no casamento, casto e continente. E fora dos laços matrimoniais, o amor-paixão, a perseguida "luxúria", os pecados da carne. O estudo mostra que na América portuguesa a superioridade do casamento de razão sobre o coração é uma

> constante. A esposa devia amar o companheiro “como fazem as boas, virtuosas e bem procedidas mulheres de qualidade”, explicava um juiz eclesiástico em pleno século XVIII. Isso reforça, entre as esposas, uma tradição portuguesa que interpretava o casamento como uma tarefa a ser suportada: “casar soa bem e sabe mal”; “casa de pombos, casa de tombos”, avisavam os ditados populares. (PRIORE, 2006, p. 19)

Diferente do que pensa Bauman (2004), o casamento no Brasil Colônia não era, normalmente, um abrigo para casais de apaixonados, mas uma relação baseada na “razão”. Um fardo a ser suportado (PRIORE, op.cit., p 25). Nos estratos superiores, sua função era a manutenção de riquezas e a forja ou preservação de laços políticos entre famílias destacadas. “O casamento [era] uma instituição básica para a transmissão do patrimônio, sendo sua origem fruto de acordos familiares e não da escolha pessoal do cônjuge. A garantia de igualdade era fundamental para impedir a dispersão de fortunas acumuladas” (Ibid., p. 20). Nos estratos inferiores, o casamento sob benção do padre foi mais raro, devido aos seus custos e burocracia, embora isso não signifique que as pessoas não se casassem “de portas a dentro”. Os concubinatos, combatidos e, ao mesmo tempo, tolerados pelas igrejas e pela sociedade colonial em geral, poderiam perdurar a vida toda. Mas também era comum que, graças a grande mobilidade dos homens no período, mulheres tecessem novos laços esponsais na ausência de seus cônjuges. Diferente do que pensa o senso comum, não era raro o abandono das esposas e a substituição de parceiros naquele período. (PIORE, 2009, p. 25)[4].

---

4 E também nas páginas 40; 42; 44; 56 desta mesma obra. Esse trabalho transparece de maneira magistral a solidão, o abandono e a violência por que passavam nossas ancestrais coloniais. Fazendo uma excelente arqueologia do abandono parental e da violência doméstica que ainda são praticados e que, dada sua longevidade, não constituem fenômenos específico de nossa modernidade.

Além de assegurar a hereditariedade de riquezas e posses, os casamentos deveriam traduzir as distinções presentes naquela sociedade. A norma exigia declaradamente que se casassem os iguais, em idade, classe, raça... Na colônia não estava em jogo unir-se por desejo ou paixão, mas a manutenção do *status quo*, das relações tradicionais de dominação. Quando, ao menos nos casos dos ricos, esses interditos eram burlados, forças repressivas se faziam presentes para anular a união.

> Um exemplo? Ao ter conhecimento da "desordem" que pretendia cometer o irmão cego de um capitão de Jacareí, São Paulo, casando com uma mulata, o governador não só mandou prender a noiva, como deu ordens para a obrigarem a assinar um termo de não casar com o dito indivíduo e mesmo sair da capitania no prazo de dez dias. Quanto ao "noivo" ser-lhe-ia ordenado que não casasse nem com essa, "nem com qualquer outra pessoa que desacreditasse seus parentes" (Ibid., p. 20)

Para o sociólogo estadunidense Peter Berger, a ideia de que o amor seria um sentimento natural e universal, não guiado por marcadores sociais de diferença, é o produto de uma mirada superficial sobre esse objeto. Ao invés de adotá-la, como fez ZygmuntBauman, o cientista social deveria se esquivar dela, pois, em nossas sociedades atuais, os casamentos também mantiveram a função para qual a colonização o desenhou.

> Supõe-se geralmente nos países ocidentais [...] que homens e mulheres se casem porque estejam apaixonados. Segundo uma arraigada mitologia popular, o amor é uma emoção de caráter violento e irresistível que ataca ao acaso, um mistério que constitui a meta da maioria dos jovens e muitas vezes de pessoas já não tão jovens. Entretanto, assim que se começa a investigar um número representativo de casamentos, percebe-se que a flecha do Cupido parece ser teleguiada com bastante

> segurança para canais bem definidos de classe, renda, educação e antecedentes raciais e religiosos. Investigando-se um pouco mais do comportamento dos casais antes do casamento, [...] O investigador começa a suspeitar que, na maioria dos casos, não é tanto a emoção do amor que cria certo tipo de relação, mas justamente o contrário: relações cuidadosamente pré-definidas, e muitas vezes planejadas, por fim geram a emoção desejada. Em outras palavras, quando certas condições são satisfeitas, natural ou artificialmente, uma pessoa permite-se "apaixonar-se". O sociólogo que investigar nossos padrões de "corte" (eufemismo tendencioso) e casamento logo descobrirá uma complexa trama de motivações multifacetariamente relacionada a toda a estrutura institucional dentro da qual vive um indivíduo – classe, carreira, ambição econômica, aspirações de poder e prestígio. O milagre do amor parece então um pouco sintético. (BERGER, 2001, p.45-46)

No Brasil colonial, segundo Priore (2006), só as classes baixas tinham alguma liberdade para se casar motivados por outros interesses que não a manutenção direta da ordem política ou econômica, e o faziam, no mais das vezes, através de concubinatos. "A maioria da população vivia mesmo [...] em concubinato ou em relações consensuais, apesar de a Igreja punir os teimosos com admoestações, censuras, excomunhões e até prisões" (PRIORE, 2006, p.20) (VAINFAS, 2011, p. 103). Isso nos demonstra que o "viver juntos", diferente do que pensa Bauman (2004), não é uma característica típica da modernidade líquida, mas uma prática mais antiga (PRIORE, 2009, p. 45).

Ronaldo Vainfas, em seu livro "*Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*" (1986), que defende a tese de que as punições cristãs para os "pecados da carne" não eram absolutas, mas variavam conforme a gravidade e a época histórica, existindo nelas certa indulgência, nos possibilita fazer uma análise comparativa da Colônia com outro tempo

histórico, ao recuperar que "no final do Império Romano, o casamento apresentava sinais de maior frequência e estabilização enquanto prática social. Permanecia, como antes, vinculado à formação de uma descendência e à transmissão do patrimônio". É neste período na Europa que o casamento passa a se popularizar, juntamente com a monogamia:

> A própria monogamia parecia tornar-se mais aceita pelos maridos, embora fossem comuns as relações entre homens casados e concubinas. Além disso, embora fosse, por suas motivações patrimoniais, uma prática essencialmente aristocrática, o casamento já apresentava sinais de difusão no conjunto da sociedade. [...] após o século V [...] entre os reis e os guerreiros o casamento estava profundamente ligado aos valores de linhagem, à transmissão de heranças e títulos e a formação de alianças políticas. (VAINFAS, 1986, p. 25)

Não é de pouca importância considerar que os matrimônios duravam no Brasil colonial, e ainda hoje, graças à relações muito assimétricas de poder, pela dominação masculina, econômica e política[5]. Os casamentos na Igreja deveriam ser indissolúveis, os processos de divórcio eram dificultados pelos tribunais eclesiásticos, que impuseram muitas exigências para que lograssem êxito. O papel da mulher nessa relação era de subserviência. Elas deveriam tolerar muito do que hoje consideramos violência de gênero. Um manual moral dizia: "O marido é a cabeça da mulher, e os membros devem acomodar o mal da cabeça se o há" (PRIORE, 2006, p. 23).

5 "A Igreja apropriou-se também da mentalidade androcêntrica presente no caráter colonial e explorou as relações de dominação que presidiam o encontro do homem e mulher, incentivando a última a ser exemplarmente obediente e submissa. A relação de poder já implícita no escravismo reproduzia-se nas relações mais íntimas entre marido e mulher, condenando esta a ser uma escrava doméstica, cuja existência se justificasse em cuidar da casa, cozinhar, lavar a roupa, servir ao chefe da família com o seu sexo, dando-lhe filhos que assegurassem a sua descendência e servindo como modelo para a sociedade familiar com que sonhava a Igreja." (PIORE, 2009, p. 26)

> Não havia alternativa à esposa senão estar, segundo um padre confessor, sujeita ao marido, reverenciando-o, querendo-o, cobrindo-o de vontades e, com sua virtude, exemplo e paciência, ganhando-o para Deus. Os afetos conjugais idealizados pela Igreja entreteciam-se em um misto de dependência e sujeição traduzindo-se em uma vida de confinamento e recato que atendia ao interesse tanto da Igreja, quanto da mentalidade dos maridos. (Ibid., p. 25)

Era comum que as mulheres tolerassem, ou tivessem que tolerar, outros concubinatos de seus maridos, muitas vezes com múltiplas esposas convivendo dentro da mesma residência. Não são poucos os casos elencados por Piore (2006) dessas uniões. Nem são poucos os testamentos deixados por mulheres alforriando ou legando algum bem para filhas e filhos bastardos de seus maridos, os quais muitas vezes eram cuidados pelas mães adotivas (PRIORE, 2009, p. 46-7).

No Brasil Colônia a sexualidade feminina era reprimida (Ibid., p. 23), trancada no espaço doméstico, vigiada noite e dia. Embora houvesse uma repressão sexual geral, contudo, a sexualidade masculina tendia a ser mais tolerada, praticada no espaço público, comumente aquém das recomendações eclesiásticas. A existência de "casas de tolerância", a instituição das "solteiras" e a prostituição dão prova dessa sexualidade masculina "líquida", ali mesmo onde deveria parecer tão sólida. Para citar apenas um caso, em reforço do que aqui foi escrito, lembremos a agonia de morte de um certo João Sampaio Peixoto:

> Ele contava então a seu testador que tivera "por fragilidade da carne humana", três filhos fora do casamento. Deixava-lhes a casa que comprara para sua mãe, uma certa Maria da Silva, e algum dinheiro para garantir as filhas mulheres um casamento condigno e o mais rápido possível. Ressaltava, contudo, que tais disposições em nada podiam prejudicar seus legítimos

> herdeiros. É possível que, como outros contemporâneos, João tivesse Maria "de portas adentro", como se dizia então. E, a despeito dos esforços da esposa que alegava ter-lhe sempre "amado e servido com afeto e obrigação", ele preferisse sua concubina. E que tanto bem-querer se traduzisse em bens materiais e escravos. (PRIORE, 2006, p. 16)

Para combater o sexo antes das núpcias vigiavam-se os noivos. As recomendações eram as de não coabitarem sós em casa, sem a presença de familiares ou escravos (ou daqueles pudessem ser permissivos a tais atos). Condenou-se os "abraços desonestos", os beijos, os encontros com intenções eróticas. Segundo Del Piore (2006) esses tais abraços desonestos, hoje chamados de "amassos", traziam, muitas vezes, consequências indesejáveis nos meses seguintes... Essas relações e concepções nos são reveladas pelos processos de rompimentos esponsais, sedução e defloramento, muito bem documentados.

> As reclamações das mulheres que haviam sido seduzidas e abandonadas revelam de que forma a exploração sexual se fazia, aparentemente, sem maiores consequências para os homens. Cientes, contudo, por meio dos sermões de domingo e do confessionário, do rigor com que o moralismo eclesiástico perseguia as infrações, as mulheres se vingavam, extraindo da mesma pregação moralista elementos para condenar seus companheiros de "brincos e tratos ilícitos" — nome que se dava às preliminares e às relações amorosas. Uma vez dados tais passos, as mulheres engravidadas invocavam, na medida de suas conveniências, valores como "virgindade roubada" ou "quebra de promessa de esponsais" para passar de um degrau ao outro: da sedução ao casamento. A Igreja então recompensava as "arrependidas" com processos eficientes e rápidos que garantiam seus objetivos institucionais: difundir o casamento. (Ibid., p. 44)

Se os “brincos e tratos ilícitos” hoje podem ocorrer na luz do dia, ganhando cada vez mais espaço público, e portanto, politizando-se; se a multiplicidade de parceiros, o sexo fora do casamento deixam de ser segredos de morte, muitas vezes tolerados abertamente, isso não significa dizer que, no passado, seja na “modernidade sólida”, na Colônia ou na Europa medieval, esses tipos relacionamentos não ocorressem, apenas que eram encobertos dos olhos inquisitoriais. Há subnotificação devido a própria natureza clandestina desses prazeres. No caso da Colônia o lugar desses atos era nos caliginosos matagais, nas praias noturnas, nas ruas vazias e até no interior das igrejas, lugar privilegiado de socialização do período. Em Paraty, no início do século XIX, narra uma testemunha depondo em favor de Felicidade Maria, defendendo-a contra Joaquim Pacheco Malvão, que seduziu esta insuspeita Maria, e a engravidou. A testemunha:

> “[...] tem plena convicção ser o Réu quem ofendera a Autora, sendo certo que nunca presenciou a Autora conversar com outro homem que não fosse o Réu [...] que na tarde em que encontrou a Autora e o Réu juntos ao pé do rio, ele testemunha vira em ocasião que a Autora estava tirando laranjas quando passara o Réu, e fazendo um aceno para a Autora esta o acompanhou para o rio onde fora buscar água [...] em uma ocasião havera dois meses mais ou menos, indo ele testemunha na sua roça em a praia da Jabaquara cortando um pau vira passar a ofendida e logo o Réu, e dirigirem-se para o mato e que ele testemunha presenciara e vira a ofendida e o Réu estarem no mato juntos e unidos um por cima do outro a fazerem movimento com o corpo, e que ele testemunha vendo este ato, voltou sem dar a perceber a ninguém. [...] Disse mais que por duas vezes indo ela testemunha a sua roça que fica perto de sua casa ai vira de baixo de um arvoredo [...] o Réu com a ofendida, unidos deitados, um por cima do outro, e fazendo movimento com o corpo. Disse

> mais que a ofendida dissera a ela testemunha que o Réu lhe havia prometido casamento, um corte de vestido e um par de brincos, e que se alguma coisa acontecesse o Réu lhe havia de amparar". (Ibid., p. 44-5)

Bauman defende que os *smartphones* e seus aplicativos destinados à encontros, bem como as redes sociais, funcionam como ferramentas dessa modernidade líquida que consome pessoas, corpos e sexos como mercadorias. Eles facilitam esses encontros ao mesmo tempo que também descomplicam a dissolução ou impossibilitam a solidificação dos laços aí iniciados. Daí sua benção dúbia. Nossos antepassados mais distantes, certamente, não tinham acesso à internet, mas isso não quer dizer que não buscassem maneiras de facilitar o contato carnal, conquistar alguém e ampliar o número de parceiros. O proeminente escritor de ficção científica Arthur C. Clarke afirmou que "qualquer tecnologia suficientemente avançada é indistinguível da magia". Nossas tecnologias fazem hoje o papel que a magia tinha para os coloniais, eles buscavam nas forças do outro mundo, nos pactos e rezas profanas a obtenção do elixir do amor líquido. Rígidas as normas e mui controlados os ardores de Vênus, não era incomum que, no período colonial, os sujeitos recorressem aos quebrantos para conseguir realizar suas fantasias e desejos eróticos. A Inquisição perseguia bruxas e feiticeiros, mas os rituais e objetos mágicos ainda assim eram populares, inclusive na metrópole.

> Em Minas, no século XVIII, certa Águeda é acusada de possuir um papel com algumas palavras e cruzes, "carta" essa que servia para as mulheres tocarem em homens desejados sexualmente. No Recife, certo Antônio Barreto era quem portava um papel com signo salmão e o credo às avessas, magia que servia para fechar o corpo e facilitar mulheres: "qualquer mulher que tocasse a sujeitaria sua vontade". (Ibid., p. 50)

Essa relação com a magia, que para Mary Del Piore (2006) unia o sagrado cristianismo ao profano pagão, nos demonstra o quanto os habitantes da Colônia, já ali, se preocupavam com traições e amarrações de seus amados (PRIORE, 2006). Haviam vários os arcanos que prometiam fidelidade dos parceiros, o que nos indica que garantir a monogamia já era uma inquietude comum. O amor líquido colonial ocorria, em certos casos, não por meio do envio de mensagens e fotos íntimas, mas com a ajuda de potências místicas que garantiriam o saciar dos impulsos às pessoas desesperadas para amar liquidamente. Testemunham em favor da tese aqui defendida a difusão de dietas afrodisíacas (Ibid., p. 105), dietas para restringir os impulsos sexuais em parceiros potencialmente "traidores" (Ibid., p. 107), drogas, venenos e métodos abortivos, que tomaram profusão em plena repressão sexual. Embora simpatias amorosas ainda sejam compartilhadas nos dias líquidos do presente, a quebra dos grandes paradigmas morais instituídos na modernidade sólida permitira que o sexo pelo sexo passasse a ocorrer sem restrição legal, condenação eclesiástica com força de lei ou a interferência do Estado.

O ciúme, nos casos documentados onde suas manifestações iam a julgamento, é revelador dos hábitos sexuais da Colônia. Os quais, importados de Portugal, se consolidaram em uma sociedade machista e profundamente marcada pela desigualdade dos sexos. Esses documentos nos explicitam que o ciúme, bem ou mal fundamentado, transparece uma latência constante para a traição, para o sexo fora do casamento, para o "amor líquido". Adultérios que defendo não ser vistos como minoritários ou "casos isolados", mas importantes informações do constante fracasso da instituição da monogamia. Caso ilustrativo é o de certa Rita Maria Alves Pimenta, que queixava-se a um delegado que:

> "[...] no dia 11 de julho às 7 horas da noite pouco mais ou menos, estando em sua casa pacificamente, entrara sem seu consentimento Geralda Crioula com cipó na mão

descompondo a suplicante com palavras injuriosas, dando-lhe várias cipoadas e pegando-lhe nos cabelos, chegando agarrar-se a suplicante arranhando-lhe toda e fazendo-lhe contusões, como visivelmente se vê, e como tal procedimento seja irregular e muito atrevido quer a suplicante sua justiça [...]." (Ibid., p. 53)

"A ré, Geralda Crioula, filha de Ana Crioula, 30 anos, casada, justificou sua ação dizendo que:" (Ibid., 53)

"[...] indo à procura de certo sujeito o qual é cativo, o encontrara saindo da casa da autora, a qual o acompanhando no chegar da porta da rua, lançava-se ela apaixonada por já estar com seu sujeito há muito tempo sabe a autora, e ai tiveram lugar agarrando-lhe pelos cabelos, mas que não lhe dera com o cipó como ela autora diz em sua queixa, antes ela autora, fora que lhe ficara com o vestido nas mãos, indo ela ré só com o pano do mesmo de volta para sua casa, o que teve lugar em a noite de domingo passado, e que deste modo tem ela alegado a sua razão [...]." (Ibid., 53)

Segundo Luciano Figueiredo, citado por Mary Del Piore (2006), nas comunidades mineiras do século XVIII "ficavam evidentes condutas firmadas em um cotidiano no qual os padrões da Igreja pouco participam" (Ibid., p.54). Para Gilberto Freyre "O esforço no sentido de fazer prosperar na colônia estrita monogamia teve que ser tremendo" (FREYRE, 2003 168), além de nunca ter se generalizado "nas áreas de cultura americana invadidas pelos portugueses" (Ibid., p. 167).

Dava-se no Brasil o que, segundo Foucault, marcava a vida das camadas populares na Europa do Antigo Regime: "a não aplicação da regra", a inobservância tácita dos preceitos. Pobres da Europa ou colonos da América não tinham privilégios, "mas gozavam, no que lhes impunha as leis e costumes, de margens de

> tolerância conquistadas pela força ou pela obstinação". Assim, corria solto o desrespeito às leis do Estado e da Igreja no dia a dia da Colônia e, no plano moral, o aparente desregramento sexual dos portugueses funcionava, na prática, como condição inerente ao processo colonizatório. A segunda regra da lascívia tropical residia, pois, na paradoxal tolerância maldisfarçada pelos poderes empenhados na colonização — tolerância que nem mesmo os jesuítas puderam evitar. (VAINFAS, 2011, p. 81)

Não devemos supor que as mulheres ficavam de fora das transgressões sexuais, ou deixassem de enganar a moral eclesiástica, como se os poderes da dominação masculina ocorressem totais, produzindo efeitos sempiternos e demasiado eficientes. O caso de ciúme de um determinado Manuel Borges para com a crioula Perpétua de Miranda é outro exemplar. Ao suspeitar da liquidez com que esta tratava seu relacionamento, o homem "[...] arrombou a parede do quintal dela e esse se foi por cima do telhado para entrar na casa dela por suspeitar que ela não lhe abria a porta por ter alguém entrado em casa e depois [...] lhe deu muita pancada" (PRIORE, 2006., p. 54).

O poder eclesiástico, operando a repressão sexual, não deixou de encontrar resistências que aparecem na forma do pecar. Mesmo no interior das igrejas, de quem se esperava o celibato, assomam em Piore (2006) e Vainfas (2011) os casos de padres que mantinham relações afetivas e sexuais com mulheres, na contramão de seus preceitos religiosos. (Ibid., p. 37); (VAINFAS, 2011, p. 103). Esses casos nos ajudam a perceber que mesmo nas instâncias da Igreja a liquidez tinha seu lugar.

> Ao receber "um escrito" amoroso da parda Violante Maria, o pároco João Ferreira Ribeiro, mandou-lhe um recado "por um mulato seu confidente" para que fosse à igreja de Santo Antônio e, acabada a missa, fosse ter com ele no confessionário. Marcaram então um encontro no caminho que ia para o lago

> e “[...] lá entraram ambos no mato e teve ele acesso carnal a ela”. “Outra vez, também no confessionário” a mesma Violante “conversou com o padre que lhe falou que demorasse um pouco para que os outros pensassem que se confessava”. (PRIORE, op.cit., p.38)

Considerações finais

É difícil discordar do diagnóstico feito por Bauman. De que os laços afetivos se dissipam com mais facilidade, que as pessoas terminam relacionamentos de maneira mais ágil que outrora. Dispositivos jurídicos, como o divórcio civil, foram desenvolvidos para isso, as redes sociais facilitam o trabalho. Os sujeitos dizem “não” e vão embora quando os relacionamentos não se tornam mais promissores, ou quando os ônus pesam mais do que os bônus. Essa liquidez que salta aos olhos, todavia, representa apenas uma primeira camada.

Foi também Peter Berger (2001) quem propôs que o trabalho da Sociologia era o de descobrir o esqueleto do edifício social. Em sua alegoria, o senso comum mira a sociedade como olhamos de longe para um prédio, vendo apenas sua epiderme. O sociólogo, ao invés disso, precisa descobrir a estrutura, as vidas em seu interior, fazer uma análise compreensiva profunda não apenas da fachada, mas do âmago da edificação/sociedade, para entender sua organização, descrever suas relações. Normalmente a análise sociológica descobre elementos que a primeira mirada não costuma captar. A análise de Bauman não consegue perceber o interior do edifício que são os laços afetivos, pois lhe falta uma análise histórica mais acurada e materialista, menos ensaística, capaz de penetrar além da superfície.

Ao analisarmos o passado das relações conjugais no Brasil notamos, que longe de uma solidez fabricada pela livre e espontânea vontade de todos, a perdurância dos conúbios se dava muitas vezes devido

a dependência econômica da mulher, por motivos de carência afetiva, pelo interdito eclesiástico do divórcio, pela dominação masculina. Em resumo, se erigiram através de relações de poder. Notamos que a "solidez" não apenas lutou muito para se instituir, como, mostram as contravenções, nunca ocorreu.

A liquidez própria de nossa gente, o aumento do número de divórcios, a facilidade de romper os laços aconteceram devido à crescente liberdade política que os movimentos sociais conseguiram a duras penas. A liberdade econômica, inseparável da liberdade política, também amplia o número de rompimentos esponsais, graças ao fato dos indivíduos, sobretudo as mulheres, estarem cada vez mais independentes e participantes no mercado. A crítica da dominação masculina que se cotidianiza, das relações de poder e de abuso também ajudam a empoderar os sujeitos para perceberem que o ciúme, a violência ou os "ônus do relacionamento a dois", não são produtos naturais dessas relações sociais, ou de nenhuma outra. Pelo contrário, merecem ser criticadas e descontinuadas, antes que resultem, como várias vezes o fazem, no adoecimento psíquico e nas violências simbólicas, sexuais, físicas.

Advogo que a praça pública nunca está realmente esvaziada, que os processos que engendram as estruturas e padrões culturais são sempre plenos de lutas, de vontades e de comandos. Que as formas de relacionamento não são meras vitimizadoras de sujeitos, mas numa positivação de nosso tempo, são produtos de longas batalhas travadas contra determinações coletivas. Concordando com o sociólogo Alipio de Sousa Filho, defendo que os padrões culturais e mentalidades não são frutos de um

> gracioso balé de concordância, ou [...] [de um] pacífico aparecer de estruturas, que vão se agrupando até formar a ordem social. [Ao invés disso] os sistemas de sociedade humanos são associações de práticas, relações e instituições sociais,

> acompanhadas de representações simbólicas, inscritas em culturas e em processos históricos, [...] quase sempre processos plenos de lutas, conflitos, disputas e interesses divergentes. E com ou sem ações planejadas, sistemas que se determinam a instituir verdades, vontades, poderes, mecanismos de controle etc. Disputas e lutas que podem determinar a conquistas imediatas ou a travar longas batalhas pela institucionalização dos modelos econômicos, padrões culturais, padrões sexuais, conceitos morais, jurídicos, científicos etc. [...] A construção da realidade social não é, pois, a história de uma construção harmônica, pacata. Obra de uma história sem indivíduos, sujeitos ou grupos e classes, e sem interesses. (SOUSA FILHO, 2017, p. 32-3)

Mas apesar de parecerem coisa das últimas décadas, as ações de resistência, o desejo pela liberalização sexual, mesmo que no campo micropolítico, também estavam presentes na Colônia. Ronaldo Vainfas (2011) nos relata vários casos documentados em que sujeitos, muitos deles homens, brancos, cristãos e portugueses, pregavam abertamente contra os interditos sexuais da igreja. Era uma “preocupação diária dos nossos colonos no século XVI” a licitude ou pecado de manter “relações sexuais com mulheres, não sendo com elas casados”. Esses questionamentos cotidianos aconteciam *pari passu* à uma vida sexual ativa entre solteiros e casados. “E assim, entre essas e outras situações do cotidiano amoroso, os homens da Colônia proclamavam seu direito à fornicação, ao prazer, à liberdade sexual” (VAINFAS, 2011, p. 84). Nesse aspecto, em meio a forças repressivas e disruptivas, a Colônia não se diferia da Europa[6] (Ibid., p. 91). Com isso não quero dizer que

6 “Procuraríamos em vão, portanto, qualquer originalidade “colonial” nos lusitanos ou mazombos da Bahia ou de Pernambuco, quando diziam não ser pecado mortal “topar com uma mulher na rua, negociar para dormir com ela carnalmente e, com efeito, dormir aquela vez”. (Ibid., p. 94)

os discursos eclesiásticos não produziram uma moral sexual, corpos e vidas, mas que aberta ou secretamente, essa moralidade era combatida no próprio ato pecaminoso.

Na Europa medieval, estudada por Vainfas (1986), a punição para a masturbação era considerada branda. Algumas rezas, jejuns. A punição para masturbações coletivas, um pouco mais penosas. Mas havia uma certa tolerância com a prática, principalmente se praticada por celibatários. Interessa nesta conclusão perceber que a existência da punição e da tolerância indicam, já no período medieval europeu, o desejo do gozo pelo gozo, inclusive coletivamente, sem a necessidade compulsória de criar nenhum laço esponsal com o outro participante. Se hoje tais "onanismos" coletivos podem ser encomendados *online*, certamente o próprio interdito e a publicação das proibições patrocinavam o conhecimento dessas práticas, na espiral de repressão e incitação revelada por Foucault (1999, p. 44).

A feminista radical e poetisa AdrienneRich, num clássico artigo para o feminismo mundial e para as ciências sociais, propõe o estudo da heterossexualidade enquanto uma instituição política. Como tal, a função da heterossexualidade seria a de contribuir para a dominação masculina, por diversas vias, entre elas a criação e difusão das instituições heterossexuais como dados universais e naturais. As "tecnologias de gênero", dessa maneira, promoveriam as instituições heterossexuais como caminhos únicos e necessários a serem perseguidos e desejados pelos sujeitos. Casamento, amor romântico, dependência afetiva, tudo isso seria o produto não da biologia humana, mas do discurso, da ideologia da heterossexualidade. Em um momento de seu texto, quando critica o mercado da violência sexual, ela nos evidencia o que foi dito:

> A heterossexualidade compulsória simplifica a tarefa do proxeneta e do cafetão nos círculos e "centros eróticos" mundiais da prostituição, enquanto, na privacidade da vida familiar, leva

> as filhas a "aceitarem" o incesto-estupro de seu pai, a mãe a negar que isso esteja acontecendo, a esposa agredida a continuar vivendo com seu marido abusivo. "Amizade ou amor" são a principal tática do proxeneta, cujo trabalho é dirigir a fugitiva ou a jovem confusa para o cafetão para dar algum tempero. A ideologia do romance heterossexual, irradiada na jovem desde sua mais tenra infância por meio dos contos de fada, da televisão, do cinema, da propaganda, das canções populares e da pompa dos casamentos, é um instrumento já pronto nas mãos do proxeneta, que não hesita mesmo em usá-los, tal como Barry registra. Em grande medida, a doutrinação prematura das mulheres pelo "amor" como emoção pode ser um conceito ocidental, mas uma ideologia mais universal subentende a primazia e o caráter incontrolável da pulsão sexual masculina. (RICH, 2010, p. 31)

Adrienne Rich não se furta de analisar o amor romântico como uma ideologia. Como vimos, essa ideologia associada à monogamia, não operou de maneira totalmente eficiente, sem resistências, sem fraturas, sem micro ou macropolíticas que lhe fizeram e fazem frente. Entender o amor como um dado universal e natural despotencializa o estudo das ciências sociais, cega-os para as relações de subjugo e violência que podem estar contidas numa aparente calmaria, numa solidez de fachada.

É certo que a modernidade líquida e as novas configurações afetivas causam desconforto ontológico, mas essa insegurança é parte da condição humana, de nossa condição aberta. Nada está definido, nada está pacificado. Não há segurança possível para as ontologias; todos os tempos históricos, como frutos de relações de poder, são tempos de insegurança, de sofrimento, mas também de alegrias, de modos-de-vida que se fazem contra as tristezas, os dissabores e desamores. Tempos de pecados e de pecadores.

A liberdade é, de fato, uma benção ambígua. Mas não há nada que seja produto do gênero humano que não resguarde ambiguidade, contradições internas, incoerências, incongruências intrínsecas, antinomias extrínsecas. Não há segurança ontológica neste mundo. Pois nada é o produto final, acabado, totalizado, capaz assim de garantir o resguardo dos deuses. Só dessa maneira a História pode se transformar, se refazer, se reconstruir, *ad infinitum*, mas só enquanto durar o tempo dos homens e mulheres.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O Uso dos Corpos.** São Paulo: Boitempo, 2017. (Estado de Sítio, Homo Sacer, IV, 2).

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido:** Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. Tradução: Carlos Alberto Medeiros.

______. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Tradução: Plínio Dentzien.

BERGER, Peter Ludwig. **Perspectivas Sociológicas:** Uma visão humanística. 23. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

EVELIN, Guilherme; GABRIEL, Ruan de Sousa. Morre ZygmuntBauman: Leia a entrevista inédita em que ele defende a redenção pelo diálogo. Época. Rio de Janeiro, 09 jan. 2017. Disponível em: <https://epoca.globo.com/cultura/noticia/2017/01/morre-zygmunt-bauman-leia-entrevista-inedita-em-que-ele-defende-redencao-pelo-dialogo.html>. Acesso em: 21 jun. 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade vol. I**: A vontade de saber. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FREIRE, Brena et al. Paixão, Ciúme e Traição: A “liquidez” das relações humanas no ciberespaço. **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**: XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Caxias do Sul, p.1-10, set. 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala:** Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos:** O declínio do individualismo nas sociedades de massa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com ZygmuntBauman. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p.301-326, jun. 2004.

PRADO, Adriana. Vivemos tempos líquidos. Nada é para durar: Sociólogo polonês cria tese para justificar atual paranoia contra a violência e a instabilidade dos relacionamentos amorosos. **IstoÉ.** nov. 2017. Disponível em: <https://istoe.com.br/102755_

entrevista

O amor entre iguais e as evanescências do humano

The love between equals and the evanescence of the human

Entrevista com Paulo Roberto Sodré

Andréia Delmaschio
Instituto Federal do Espírito Santo (IFES)
Doutora em Ciência da Literatura (UFRJ)
adelmaschio@gmail.com

Vitor Cei
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
Doutor em Estudos Literários (UFMG)
vitorcei@gmail.com

Paulo Roberto Sodré nasceu em 1962, em Vitória, ES. Trabalha como professor de literatura portuguesa na Universidade Federal do Espírito Santo desde 1989. Graduou-se em Letras-Inglês pela UFES, fez mestrado e doutorado em Letras (Literatura Portuguesa) na Universidade de São Paulo (USP), com período sanduíche na Universidade de Lisboa, e Pós-doutorado em Letras (Literatura Portuguesa) na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Seu trabalho como pesquisadorenfatiza sobretudo a sátira e o humor literários em língua portuguesa.

Destacam-se, na sua produção teórico-crítica: *Um trovador na berlinda: as cantigas de amigo de Nuno Fernandez Torneol* (1998), *Cantigas de madre galego-portuguesas. Estudo de xéneros das cantigas líricas* (2008) e *O riso no jogo e o jogo no riso na sátira galego-portuguesa* (2010). Como poeta, publicou *Interiores* (1984), *Dos olhos, das mãos, dos dentes* (1992), *De Ulisses a Telêmacos e outras epístolas* (1998), *Senhor Branco ou o indesejado das gentes* (2006), *Poemas de pó, poalha e poeira* (2009) e*Poemas desconcertantes seguidos de Senhor Branco ou o indesejado das gentes*(2012). Seu percurso literário também inclui o romance*Lhecídio*: *gravuras de sherazade na penúltima noite* (1989) e narrativas voltadas ao público infantil: *Ominho* (1987) e *Guido, a folha e o capim*(2010).

A entrevista que segue, concedida com exclusividade a Andréia Delmaschio e Vitor Cei entre julho e agosto de 2018, é uma atividade do projeto de extensão “Notícia da atual literatura brasileira: entrevistas”, que se apresenta como um esforço de mapear a produção literária brasileira do início do século XXI contando com a perspectiva dos próprios escritores.O projeto pluri-institucional é registrado na Universidade Federal de Rondônia sob a coordenação de Vitor Cei e conta com a participação dos professores André Tessaro Pelinser (UFRN), AndréiaDelmaschio (IFES) e Letícia Malloy (UERN).

Nesta entrevista, Sodré reflete a respeito de matizes de seu processo de escrita e da recepção de sua obra, apresentando uma poesia em que o autor opta por tratar da homoafetividade "naturalmente", a fim de continuarconquistando espaço nesse mundo dominado por um senso-comum conservador, heteropatriarcal e LGBTQIfóbico.

1. Cada escritor possui método e estilo próprios. Gostaríamos quecomentasse as opções formais e temáticas que norteiam seu projeto literário. O poema "(...)", que serve de introdução a Poemas de Pó, Poalha e Poeira, atesta que "Depreende-se / da superfície / uma caligrafia / espessa e áspera". Em que medida esses versos dizem de seu processo criativo?

Esses versos de fato contornam bem o que entendo ser meu processo criativo: observar a superfície do que está ao meu redor e ser, inesperadamente, surpreendido pelos seus abismos de encantamento, repulsa, entusiasmo ou melancolia. Por caligrafia compreendo a expressão daquilo de que não consigo escapar como observador do mundo e de seu impacto sobre mim. Não se trata, portanto, de (ou apenas de) beleza (cali) no sentido mais previsível, mas de espanto, assombro, maravilha. Sou um olhador, feito Alberto Caeiro, cujo verso emblemático me acompanha desde que o conheci (e que eu adoraria tê-lo escrito): "Sou fácil de definir. / Vi como um danado". E o que olho, em geral, e escrevo está na ordem do espesso (por difícil de discernir) e do áspero (difícil de assumir), porque percebo especialmente e me sinto vulnerável a dois temas: a evanescência do humano e de tudo que lhe diz respeito e a homoafetividade, assuntos que me acompanham desde as primeiras leituras (foi de uma perplexidade lindíssima descobrir *Em nome do desejo*, de João Silvério Trevisan, e, antes, *Morte em Veneza*, de Thomas Mann, ou, depois, *Maurice*, de Edward Morgan Forster, ou "Frederico Paciência", de Mario de Andrade, narrativas (a poesia descobri mais

tarde) explicitamente dedicadas ao motivo do amor entre iguais, e dar-me conta de que se escrevia e publicava-se uma literatura acerca disso) e os primeiros textos produzidos, mesmo que mais velados inicialmente. Tratar desses aspectos da humanidade (e minha, decerto) norteia ainda hoje minha produção. Assim, muitos temas (a viagem, o afeto familiar, a tradição literária, a transcendência) me seduzem, mas aqueles dois é que acabam atravessando todos e passando mais facilmente pelo filtro da seleção de textos que me leva a publicar um livro.

Embora produza com relativa facilidade (as palavras e as frases costumam ser generosas a meu apelo), só vou adiante se um projeto se define primeiramente. Isso significa que uma ideia me chega; avalio sua relevância para mim e para quem eventualmente me leia, procurando detectar alguma utilidade em sua expressão. Neste sentido, por exemplo, perguntei-me, apesar de minha imaturidade na época, que importância teria a produção de poemas explicitamente homoafetivos no final dos anos de 1980; considerei meio intuitivamente, meio propositalmente, que “tirar do armário” esse tipo de poesia, sem a militância e sem a obscenidade comuns na produção desse período (de que eu tinha notícia), poderia ser ao mesmo tempo um clarear de posição pessoal na comunidade e um tipo de contribuição poética e política. Assim pensando,passei a adotar o método de me centrar em um ponto temático e elaborar textos exclusivamente a partir dele. Adquiri esse hábito ou esquema de produção, portanto, no início dos anos de 1990, quando publiquei *Dos olhos, das, mãos, dos dentes* (1992). Desde então, gosto e prefiro articular minha poesia (ou prosa, mais recentemente) nessa direção.

2. Seus primeiros poemas foram publicados emInteriores, de 1984.Que diferenças você destacaria entre este primeiro livro e o seu mais recente livro de poemas? Existiria uma inequívoca evolução no trabalho de escrita, da juventude para a maturidade? Se existe, a que tipos de experiência ela se deve?

Imagino que dois eixos se mantêm desde esse primeiro livro: o fascínio pela imagem (meus poemas se caracterizam muito mais pela busca da imagem [em geral pictórica] do que pela demanda do som ou da ideia/pensamento) e o encanto pelo tema da homoafetividade, na época (anos de 1980 e 90) ainda de difícil expressão e circulação, apesar dos esforços da geração mimeógrafo, dos poetas malditos et al. Creio que a comparação entre os primeiros livros de poemas e os últimos resultaria na conclusão de que os iniciais são caudalosamente imagísticos, o que lhes confere hermetismo, ao passo que os últimos continuam sob a diretriz das imagens, mas de modo mais contido, econômico, menos obscuro. Isso advém, penso, da leitura mais frequente de autores mais moderados e igualmente atentos às imagens, como Matsuo Bashô, João Cabral e, talvez especialmente, Roberto Almada, cujo *O país d'el rei* e *A casa imaginária* me impressionou muito na época de sua primeira edição (1986). A idade, por sua vez, também me ajuda a ser menos retumbante, indicando-me que se pode dizer (e viver) muito com pouco.

3. Em 2012, a editora Cousa lançou Poemas desconcertantes, seguidos de senhor branco ou o indesejado das gentes, volumeque é uma coletânea bastante vasta da sua poesia. Como você definiria, hoje, a sua trajetória literária de mais de três décadas? Houve um momento inaugural ou o caminho se fez gradualmente? Em que momento da vida você se percebeu um escritor?

Caramba, pensar em três décadas de "trajetória literária" quase me choca... (rs). Na adolescência, fui levado à famigerada produção de versos à flor da pele, aqueles inevitáveis como acne e pelos. Não lhes dei muita trela, embora cada poema me soasse, paradoxalmente, uma contribuição importantíssima para a humanidade, leia-se: irmãos condescendentes, dois ou três amigos também entorpecidos pela proliferação de hormônios e confusões corporais e psíquicas, um e outro vizinho distraídos. Pelo estímulo de um ou outro e, claro, por mim, acabei enviando uma das peças para a seção literária de *A Gazeta*

no final dos anos de 1970. O editor resolveu, por descuido ou por falta de algo melhor provavelmente, publicar um poema meu intitulado se não me engano "Cansaço" (soube disso por acaso, molhado de banho marinho, por meio de uma amiga acomodada numa cadeira de praia colorida, numa clareada manhã de verão [acho] na Praia de Camburi). Desde então, não consegui mais ignorar aqueles versos... e procurei fazer jus à chance inimaginável que Renato Soares generosamente me deu.

4. Guilherme Gontijo Flores (Escamandro, 22/09/2012)[1] observou que o poeta Paulo Roberto Sodré se desdobra em diversas personas, multiplicando-se até mesmo em vários poetas em um mesmo livro. Seu movimento poético seria marcado, segundo Flores, "pela incorporação de novas vozes, tons, meneios estilísticos, que vão do semiépico, passam pelo trovadoresco, até o submundo urbano e lírico, entre homens, mulheres, travestis, mas sem cair na farsa, ou na mera expressão da virtuose". Que dimensão teria na sua obra o poeta, diante do prosador, do crítico literário ou mesmo do escritor de literatura infantil?

A observação de Flores me ajudou a dimensionar mais claramente meu trabalho com as vozes e sua recepção, uma vez que, embora busque diferenciá-las na dicção dos vários tipos de poemas que escrevi, sempre me pareceram pouco distintas (aliás, Miguel Marvilla havia me chamado a atenção para isso, a propósito de *De Ulisses a Telêmacos e outras epístolas*, em que ele detectou pouca diferença entre as diversas vozes que compõem o conjunto de poemas de vários pais a seus filhos), talvez pela onipresença da imagem como recurso central de minha poética e pela dicção em geral melancólica dos versos.

Ao afirmar isso (que Gontijo me clareou aspectos de meu trabalho), de certo modo ilustro minha atarantada convivência com as personas que me acompanham nesse emaranhado de atuações ao

1 https://escamandro.wordpress.com/2012/09/22/paulo-roberto-sodre/

longo de minha vida pessoal e profissional de docente de literatura, de andarilho,de escritor e de desenhador. Misturam-se elas (embora procure equilibrar as dosagens, de maneira que o crítico, por exemplo, não fale mais alto do que as outras vozes e vice-versa); acompanham-se; enfrentam-se; ignoram-se; reconciliam-se elas nesse trajeto que luto para não redundar em esquizofrenia, mas em um prazerososensacionismo pessoano: "Multipliquei-me para me sentir, / Para me sentir, precisei sentir tudo, / Transbordei, não fiz senão extravasar-me, / Despi-me, entreguei-me". Mas, confesso, apesar da vontade de ser outros, sou fundamente um tímido provinciano, quase canhestro, com o rio Santa Maria fluindomodesto à margem de minha janela, no morro onde se plantou a ilha de Vitória (desculpem-me o excurso; não resisti à imagem).

5. Gostaríamos que nos falasse um pouco acerca da sua atividade como ilustrador. De que modo a circulação por outras artes alimenta a sua escrita poética – ou vice-versa?

Costumo dizer, não sem certo humor, que cometi uma traição às Artes quando optei por fazer Letras na Ufes. O pragmatismo de meu pai Loadyr Sodré, comerciante bem sucedido em Alto Lage, Cariacica, me levou a escolher a licenciatura em Língua Inglesa, rentável num Brasil desenvolvimentista ainda sob a sombra da Ditadura Militar, em detrimento do bacharelado em Artes, muito libertário (ou escandaloso para um rapaz) para a mentalidade suburbana da época.

Creio que fui leitor mais assíduo de imagens pictóricas do que de textos verbais, embora, quando force a memória (sabe-se lá o quanto de ficção há nas memórias...) da adolescência (minha infância foi delineada, além de cartilhas sedutoramente ilustradas, sobretudo por quadrinhos de *O príncipe Valente* e figurinhas de álbuns variados [*O porquê das coisas*] e da revista *Recreio* [aguardava ansioso seus números nas bancas], e por filmes de TV em P&B), me vem paralela e cúmplice

a descoberta dos poemas escultóricos de Bilac e da voluptuosidade de Peter Paul Rubens e da narrativa densa de Lins do Rego e do cromatismo exato de Gustave Courbet.

Assim sendo, talvez a ideia de "traição" seja exagerada; precisei fazer a escolha entre duas vontades: a de *ver* plasticamente e a de *ler* literariamente. A graduação em Letras-Inglês ainda me permitiu levar adiante as duas atividades, desenhar (ilustrar, graças a Francisco Aurelio Ribeiro, a quem agradeço imensamente a chance de me iniciar nesse aprazível ofício) e poetar. Com a docência e a carreira acadêmica, contudo, aquela se tornou cada vez mais rareada.

De todo modo, creio que as Artes (em especial as figurativas, em particular as impressionistas-pontilhistas e as fauvistas) permeiam meu trabalho verbal, na medida em que este pode ser observado como um desenho, dada a importância que a descrição, por meio das imagens, assume nos versos que venho produzindo ao longo dos anos.

6. O livro de poemas Dos olhos, das mãos, dos dentes, de 1992, além de ser um belo experimento com variados ritmos e formas poéticas, nos parece a um tempo ousado e tocado de enorme delicadeza no trato da temática homoafetiva. José Carlos Barcellos, no artigo intitulado "Poéticas do masculino: Olga Savary, Valdo Motta e Paulo Sodré", alinha-o a uma via de não contestação dos "valores da sociedade e da cultura heteropatriarcais", afirmando que "o que se marca não é a diferença ou singularidade do desejo homoerótico, muito menos uma suposta tragicidade que lhe seria inerente, mas sua naturalidade não-problemática, em meio às múltiplas circunstâncias em que se manifesta e é vivido (p. 84-85). Estaria você de acordo com essa leitura da proposta que realizou nesse livro singular?

Conversamos, Barcellos e eu, na altura em que publicou o artigo, sobre minha concordância a respeito de sua percepção. De fato,

e especialmente se comparada à de Waldo Motta, minha poesia não declara o "problema" da homoafetividade, ainda mais polêmica e difícil na ressaca da herança militar brasileira nos anos de 1980 e 1990. Disse-lhe, no entanto, que, ao colocar o amor entre iguais em sua "naturalidade não-problemática", pretendia justamente alertar os leitores para a possibilidade de amar homoafetivamente, sem *explicitar* o problema, de modo que a poesia *de* e *sobre* homoafetivos não precisasse ser via de regra acusatória e "dedo em riste". Tratar desse afeto "naturalmente", em meio a comadres e compadres horrorizados com isso, seria uma forma de expor (e desejar e lutar por) uma possível *naturalidade* a ser aos poucos expressa e conquistada, como hoje, de alguma forma, a temos. Uma atitude política esquisita em relação aos textos de *O Lampião da Esquina* ou de Motta, mas que me pareceu possível (e, claro, em acordo com meu temperamento) na altura. Vale notar, entretanto, que há um poema no livro que adere a essa tendência militante e problemática, "De viris", em que gloso um verso de Motta: "Não obstante, / acredito piamente no homem, sério! / mas êta rocinha à toa, ordinária!".

7. Você é professor da UFES desde 1989. É possível notar, a partir dessa data, alguma mudança significativa na postura dos alunos em relação ao interesse e ao estudo de literatura? O que dizer mais especificamente sobre a leitura e a pesquisa em torno da poesia? E mais: lecionando é possível identificar os alunos que têm talento para escrever e que podem se tornar escritores?

O incentivo que programas, como Iniciação Científica, cursos de extensão, como Oficina Literária, ou disciplinas, como o Laboratório de Práticas Culturais: Criação Literária, têm garantido aos leitores, produtores e receptores de poesia é inegável. Não percebo grande aumento no percentual de interessados. No curso de Letras, acho que o número desses agentes sempre se manteve discreto, ainda que qualitativamente seja sempre significativo.

Sim, sem dúvida. Percebem-se claramente os sensíveis ao poema e a sua feitura, ainda que estes nem sempre se sintam seguros para dar continuidade a sua tendência criativa. Como isso depende muito do tempo de cada um, as orientações e dicas são dadas, cabendo a eles segurá-las ou não.

8. O que você pensa acerca dos escritores brasileiros contemporâneos? Que autores você tem lido? Ou, afastando a pergunta de nomes específicos, para pensar a literatura brasileira atual como um todo: o que você vê?

É muito difícil ter uma opinião a respeito de um quadro de produção literária num país que, passe o clichê, é continentalista. Sinto-me imensamente defasado em relação ao que se produz e se publica por aqui no estado e, mais descompassado ainda em relação ao que se edita no Brasil, seja em mídia impressa, eletrônica ou digital (o que multiplica os índices de produção literária). Casé Lontra Marques, em Vitória (poesia alta e belamente abstrata); Guilherme Gontijo Flores (prosa literariamente referencial), em Curitiba; Cristino (do povo) Wapichana (contos encantadoramente étnicos), de Roraima, e João Meirelles Filho (narrativa culturalmente ribeirinha), em Belém, são alguns que tenho tido a chance de ler, cada qual com tendências muito distintas que revelam muito das linhas multiculturais de produção literária atual.

9. No Brasil, a poesia tem um alcance bastante limitado em termos de público. Como você percebe esse problema? A partir de inícios do século XX, terá a poesia efetivamente ocupadoalgum lugar de destaque no debate cultural?

A história literária (e cultural) nos indica com muitos exemplos a constante limitação da poesia em termos de recepção. Produção de pares para pares, com algum aumento percentual aqui e ali, mas nada que retire da poesia a pecha secular de "texto para poucos". Não vejo

isso exatamente como um problema da *poesia*, mas de tudo e de todo produto cultural que demande tempo, sensibilidade e disposição das pessoas para, por meio deles, encararem questões que inevitavelmente colidem com sua zona de conforto psíquico, ético e ideológico. Pensando assim, há pouquíssimos receptores para conversas densas, momentos solitários e silenciosos, aspectos próprios para o ritual da leitura de poesia: suspensão de tempo, silêncio, concentração, dedicação. Do mesmo modo, há pouquíssimos receptores de muitos produtos culturais não massificados nem comerciais e fáceis, como a música instrumental, a canção popular "de raiz", o drama cinematográfico e teatral, a pintura abstrata ou a arte performática, a fotografia autoral, a dança contemporânea, o canto coral, os folguedos etc. Cada um desses produtos também sofre a limitação de público dada a necessidade de suspensão dos afazeres cotidianos e da imersão em reflexões e ponderações que arranham aquela zona de conforto. O importante é que cada um deles tenha seu lugar de quando em quando nos debates. E isso sem dúvida tem acontecido aqui e ali. Ana C. ou Hilda Hilst como homenageadas na Flip de 2016 e deste ano, respectivamente, é um indício desse lugar ao sol.

10. Você acaba de ser contemplado com o prêmio SECULT para a publicação de um romance. Como é escrever ficção (e poesia) no Espírito Santo? Quais os meios mais eficazes para publicar e distribuir, nesse contexto ao mesmo tempo tão próximo do ainda chamado eixo Rio-São Paulo, e tão diverso dele? Como você vê a recepção da sua obra no lugar em que vive e trabalha?

Brinquei uma vez numa palestra, afirmando que sou uma espécie de escritor "oficial", porque até a publicação por conta própria de *Poemas desconcertantes* (2012), todos os meus livros haviam sido publicados por instituições como a Ufes (pela Fundação Ceciliano Abel

de Almeida), o Departamento Estadual de Cultura (DEC, atual Secult) e o Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo. Isso me garantiu alguma visibilidade, limitada por certo, já que se trata de poesia, aqui no estado. Lembro-me de que nos anos de 1990 e 2000 especialmente quis muito ser publicado (e ainda desejo, claro, mas sem a mesma ansiedade e urgência) em São Paulo (onde desenvolvi Mestrado, Doutorado e estágio de pós-doutoramento) ou em Lisboa (onde estive por conta de uma bolsa de doutorado sanduíche) e Santiago de Compostela, onde galego e português se irmanam linguisticamente. Ironicamente, tive um livro editado em São Paulo, mas um ensaio (adaptação da dissertação de Mestrado), e outro em Santiago de Compostela, mas também um ensaio (tradução para o galego de minha tese de Doutorado). Nenhum trabalho literário (à exceção de um poema, "Onde Froidmond", publicado no blog de um amigo de Lisboa, João Henriques, que o postou gentilmente) teve a mesma sorte dos livros acadêmicos. Diante desse quadro, não me queixo, mas me surpreendo. Depois dessa experiência curiosa, outra ainda ocorreu: recebi um convite para publicar alguns poemas na revista *Hétérographe: Revue des Homolittératures ou Pas,* de Lausanne, Suíça, pelo intermédio gentilíssimo de Maria Ana Ramos, docente da Universidade de Zurique. Sempre pensei em traduzir alguns poemas para o inglês ou espanhol, língua de que gosto muito, nunca havia pensado no francês... e, no entanto, eis alguns poemas em francês. Surpreendeu-me (não me queixei da sorte, e agradou-me, decerto) imensamente essa publicação inesperada.

Passadas essas experiências, deixei de lado a edição extramuros de meus livros e passei a curtir mais estreitamente os "poucos" leitores de meus trabalhos, em geral, receptores que respeito muito, o que me satisfaz muito como escritor. Acho um privilégio ser lido de alguma maneira em meu estado e ser nele, imagino, respeitado, sobretudo considerando a "aspereza" temática de meus textos.

11. Atualmente, no Brasil e no exterior, vivemos a ascensão de uma onda reacionária que traz em si matizes autoritários, racistas, misóginos e homofóbicos. Gostaríamos que você nos ajudasse a compreender: onde estava guardada tanta monstruosidade? Houve um ponto ou marco crucial para a detonação de uma circunstância como esta que vivemos hoje? O que você imagina ou espera como coda do atual estágio da humanidade?

Responder a essa questão requer uma reflexão filosófica, psicanalítica e antropológica a que minha alçada de pessoa de algum modo pessimista e em certos casos desinteressada de labirintos de pensamento e teorização não faz jus. Contudo, não posso deixar sem alguma consideração, por leve (e polêmica) que seja, essa preocupação que vocês trazem, porta-voz de uma inquietação que perturba um não pequeno número de pessoas, ainda que reduzido diante do imenso número de indivíduos que compõem certo senso-comum conservador: heteronormativo, cisgênero, patriarcal e sobretudo numa síntese – em vez de usar termos como misógino, xenófobo, racista, LGBTQIfóbico etc. – *narcísico* (isto é, o que não reconhece senão a si mesmo [gênero, cultura, raça etc.] como possibilidade de ser e estar no mundo).

Para evitar páginas de resposta – e correndo o inevitável risco do laconismo –, lanço mão de relato breve de um trajeto que talvez explique minha posição destituída em parte de otimismo em relação à evolução da civilidade.

O contato com duas ideias me impressionou de tal modo, ao longo de minha formação como leitor e como cidadão, que não consigo, por mais que tente, deixá-las de lado quando me vejo diante da necessidade de explicar, ao menos para mim, os caminhos e descaminhos das pessoas na história. A primeira é a da oscilação ou revezamento entre o que Georg Wilhelm Friedrich Hegel considerou *tese* e *antítese*, cuja *síntese* se tornaria inevitavelmente *tese* a provocar indefinida e

sazonalmente antíteses e teses no pensamento e, por conseguinte, na ação dos indivíduos. A segunda, mais assustadora, é a (suposta) lupinidade da natureza humana, segundo Thomas Hobbes: o homem é o lobo do homem, em variados níveis, do mais sutil (competitividade inconsciente entre afetos, por exemplo) ao mais evidente (disputa bélica derivada do desejo compulsivo de poder). Por mais que eu procure evitar especialmente esta ilação, registrada no longínquo século XVII inglês, e por mais que algumas pessoas se revelem mais *pessoas* do que *lobos* na história das personalidades e das comunidades, ao fim e ao cabo, nas situações-limite (e é aqui que nos revelamos de fato, sem os frágeis ou relativos vernizes civilizatórios [exemplificados pelas ações que assumimos em guerras, conflitos urbanos e domésticos a que assistimos todos os dias]), o instinto de sobrevivência ou de demarcação territorial (como fazem instintivamente os animais que iniludivelmente somos) e o profundo narcisismo que nos emoldura acabam por nos fazer decidirmo-nos por ações muitas vezes nefastas e monstruosas.

Esses esquemas que identifico na sucessão de iluminações e obscurantismos ao longo dos séculos é que explicam para mim essa onda de reacionarismo a que assistimos, ainda perplexos (e que surpresa deveríamos sentir diante da inequívoca lupinidade de nossa natureza, cuja animalidade procuramos recalcar – mas sem superá-la – o tempo todo em nossa formação?), no cotidiano, nos noticiários, na ficção.

No Brasil, após 21 anos de governos fascistas e – passe o pleonasmo –, autoritários (1964-1985), conseguimos relativizar a herança maldita com quase 15 anos de governos não autoritários, ainda que conservadores, e com 12 anos de governo de dimensão mais esquerdista, menos conservadora (2004-2016), se considerarmos o perfil de um país visceralmente cristão, leia-se: patriarcal, heteronormativo, branco, capitalista. Após esses anos todos, não surpreende que uma onda contrária, abafada durante cerca de 30 anos, se anime e ganhe força e ameace a iluminação social que obtivemos nesse período – em que

pesem os limites e equívocos desse projeto político –, quando fizemos os direitistas conviverem com ideias e ações em tudo contrárias a seus desejos e valores.

Além disso, num país de profundas e extensas carências, é inevitável que pessoas busquem sustentar sua esperança irrisória em programas de evangelização que cobram dízimos para aplacar aquelas necessidades de pessoas sem acesso algum à informação correta e crítica capaz de elucidar seus direitos e deveres e de lhes garantir equidade social. Em vez disso, mergulham essas pessoas seus passos em doutrinas religiosas pervertidas que, aqui e além, ampliam a fonte do conservadorismo no Ocidente cristão e no Oriente religioso, baseada nos livros bíblicos que alimentam cristãos, judeus e muçulmanos, além de outras vias religiosas de matriz patriarcal que recrudescem a raiz dos grandes problemas sociais da contemporaneidade: a fobia ao diferente religioso, social, ideológico, cultural, político, sexual, racial etc.

Nesse sentido, somos aqui no Brasil (e no mundo) os *estrangeiros* (índios, afrodescendentes, esquerdistas, ateus, mulheres, LGBTQI, portadores de necessidades especiais et al.) a forçar numa comunidade narcísica (ariana, nacionalista e integralista) nossa presença complexa, difícil, problemática. Se tolerada por algum tempo, em um determinado tempo será contida ou banida, como mostram tristemente os anais dos séculos em que a humanidade se debate. Por mais que lutemos, impeçamos, adiemos, conversemos, negociemos, em um algum momento Marine Le Penn, Heinz-Christian Strache ou Donald Trump ou outro perverso conseguem, com o aval daqueles que não compreendem o mundo senão pelo olho míope de seu umbigo estrito e lupino, a cadeira do poder, seja por 4 anos, seja por 20, seja por sabe-se lá quantos anos.

Assim, a pergunta "*onde estava guardada tanta monstruosidade? Houve um ponto ou marco crucial para a detonação de uma circunstância*

como esta que vivemos hoje?"pode ser respondida sem nitidez e arriscadamente a partir de nossa natureza/cultura mesma. A outra questão ("*O que você imagina ou espera como coda do atual estágio da humanidade?*")eu respondo com aflição e, ao mesmo tempo, sem perplexidade: não sei, porque, por um lado, parece inevitável que figuras nefastas consigam, em algum momento, se aproveitar da insanidade de uma comunidade, letrada ou não, para impor suas ideias malditas, porque excludentes e totalitárias. Por outro, ainda que a partir do recalque do lupino e do narcísico em prol de um ideal de civilidade, pode ser que consigamos ao menos evitar mais catástrofes, como a da Síria e a da ameaça norte-coreana. É um alento saber que na contramão da lupinidade, a poderosa Alemanha merkeliana, por exemplo, consegue alguma atenuação no tratamento de estrangeiros, desculpando-se sempre pelo horror de que seus antepassados foram agentes anos atrás. Mas o que ouço constantemente, mesmo entre refinados e aparentemente tolerantes indivíduos, é um indisfarçável *uivar* contra o diferente. Não sei se conseguiremos escapar algum dia disso.

Referências

SODRÉ, Paulo Roberto. *Poemas desconcertantes seguidos de Senhor Branco ou o indesejado das gentes.* Vitória: Editora Cousa, 2012.

______. *Guido, a folha e o capim.* Vitória: Secretaria Estadual de Cultura do Espírito Santo, 2010.

______. *O riso no jogo e o jogo no riso na sátira galego-portuguesa.* Vitória: Edufes, 2010.

______. Poemas de pó, poalha e poeira. Vitória: Secretaria Estadual de Cultura do Espírito Santo, 2009.

______. *Cantigas de madre galego-portuguesas*. Estudo de xéneros das cantigas líricas. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro, 2008.

______. *Senhor branco ou o indesejado das gentes*. Vitória: Secretaria Estadual de Cultura do Espírito Santo, 2006.

______. Um trovador na berlinda: as cantigas de amigo de Nuno Fernandez Torneol. Cotia - São Paulo: Íbis, 1998.

______. *De Ulisses a Telêmacos e outras epístolas*. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 1998.

______. *Dos olhos, das mãos, dos dentes*. Vitória: Departamento Estadual de Cultura do Espírito Santo, 1992.

______. *Lhecido*: gavuras de sherazade na penúltima noite. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1989.

______. *Ominho*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1987.

______. *Interiores*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1984.

A revista publicará textos em português, inglês e espanhol. Textos em outras línguas serão traduzidos.

Os autores devem encaminhar seus artigos exclusivamente através do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), acessando o endereço http://www.periodicos.ufrn.br. É necessário que os autores se cadastrem no sistema antes de submeter o artigo. No Portal, conferir a seção *Sobre a revista* e ler as políticas das seções disponíveis, bem como as *Diretrizes para autores*.

Os artigos devem ter entre 15 e 25 laudas, páginas sem numeração e apresentar a seguinte formatação:

1. Título: centralizado; fonte Times New Roman 14, em negrito;

2. Título em Inglês: fonte Times New Roman 14; em itálico;

3. Autor(es): filiação institucional, titulação (pós-doutorado não confere título acadêmico, evitar a informação "pós-doutor/a em ...") e e-mail justificado à direita; fonte Times New Roman 11;

4. Resumo, abstract: máximo de 10 linhas, palavras-chave e keywords (máximo de 6): justificado; fonte Times New Roman 11;

5. Texto: fonte Times New Roman 12; justificado; destaques em itálico; espaçamento 1,5; citações conforme Normas Técnicas da ABNT.

5.1. Subtítulos em negrito, sem numeração;

5.2. Títulos de obras, mencionadas no corpo do texto, devem ser destacadas em itálico.

5.3. Notas de rodapé não devem ser usadas para referências, nem citações. Deve-se restringir sua utilização e evitar notas longas.

5.4. As citações textuais longas (mais de 3 linhas) devem constituir um parágrafo independente, com recuo de 4cm, em fonte Times

New Roman 11, espaçamento simples, seguidas da referência. As citações com até 3 linhas devem aparecer no corpo do texto, sem itálico, e entre aspas, seguidas da referência.

5.5. Citações: no corpo do texto e ao final da citação, utilizar o sistema autor, data, número de página, entre parênteses. Ex: (FOUCAULT, 2004, p. 50). Para os casos em que não há menção à página, utilizar o sistema autor, data. Ex: (FOUCAULT, 2004). Aos diferentes títulos de um mesmo autor, publicados no mesmo ano, adiciona-se uma letra depois da data. Ex: (MOTT, 2000a; MOTT, 2000b).

5.6. As omissões de palavras ou frases nas citações devem ser indicadas pelo uso de elipses [. . .] entre colchetes.

6. Referências: Referências somente para obras citadas. Devem ser apresentadas no final do trabalho, em ordem alfabética de sobrenome do(s) autor(es), sem abreviatura do prenome, como nos seguintes exemplos:

a) no caso de livro: SOBRENOME, Nome. Título da obra. Local de publicação: editora, data.

b) no caso de capítulo de livro: SOBRENOME, Prenome. "Título do capítulo". In: SOBRENOME, Prenome (Org). Título do livro. Local de publicação: editora, data. página inicial-página final.

c) no caso de artigo: SOBRENOME, Prenome. "Título do artigo". Título do periódico, local de publicação, volume do periódico, número do fascículo, página inicial-página final, mês(es). Ano.

d) no caso de dissertações, teses, monografias: SOBRENOME, Prenome. Título: subtítulo (se houver). Dissertação (tese ou monografia). (Nome do Programa) Departamento, Universidade, local, ano. Número de páginas.

e) no caso de documentos via world wide web: SOBRENOME, Prenome. Título da obra. [online] Disponível em http://www... Acesso em (informar data).

f) no caso de títulos com organizador(es): utilizar o sistema SOBRENOME, Prenome (Org.). Título da obra. Local de publicação: editora, data.
g) no caso de dois ou mais autores: citar todos os autores, não utilizar et al.
h) no caso de artigos de jornais: utilizar o sistema SOBRENOME, Prenome. Título do artigo. Título do jornal, local, dia, mês, ano. Título do caderno.
i) no caso de artigos de revistas: Título da Revista. Ano, número, periodicidade. Notas especiais.

7. Figuras, fotografias, gráficos deverão ser fornecidos em "formato final" e em preto e branco.

8. Os textos devem ser encaminhados com prévia revisão gramatical e revisão do emprego das normas da ABNT. **O envio dos textos a consultores/pareceristas fica condicionado ao cumprimento dessa exigência.**

9. Os artigos encaminhados serão avaliados por, pelo menos, dois consultores, escolhidos pelo Editor.

Autores interessados em enviar trabalhos podem fazê-lo em fluxo contínuo, sem a necessidade de aguardar chamadas. **As chamadas serão realizadas exclusivamente para os Dossiês Temáticos.**

Para todo contato:
Revista Bagoas
bagoas@cchla.ufrn.br